У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

ИНСТИТУТ
«ОТКРЫТОЕ
ОБЩЕСТВО»

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы России готовится и издается при содействии Института «Открытое общество» в рамках программы «Высшее образование».

Институт «Открытое общество» — американская благотворительная организация, учрежденная финансистом и филантропом Джорджем Соросом, оказывающая поддержку проектам в области образования, культуры, а также в сфере развития гражданского общества и независимых средств массовой информации.

Редакционный совет:

В.И. Бахмин
Я.М. Бергер
Е.Ю. Гениева
Г.Г. Дилигенский
В.Д. Шадриков

СЕМУШКИН А. В.

У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

НАЧАЛО ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

МОСКВА
ИНТЕРПРАКС
1996

ББК 87
С 30

Семушкин А.В.
С 30 У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). Учебное пособие. — М.: Интерпракс, 1996, 192 с.
ISBN 5-85235-228-4

Автор ставит своей целью раскрыть и описать сложный и многозначный механизм происхождения античной философии. Главный объект внимания автора — генезисные зависимости, связывающие возникающую философию и предшествующую ей мифологию. Автор равным образом не приемлет как мифогенную теорию происхождения философии, выводящую философию из мифа, так и рационалистический радикализм, исключающий какую бы то ни было роль мифа в становлении философского знания. В пособии истолковывается антиномизм исторического начала древнегреческой философской рациональности; рождение философии понимается как преодоление мифопоэтической модели мышления, и в то же время миф расценивается как необходимое условие возможности происхождения философского умозрения. Пособие предназначено для студентов и аспирантов философских специальностей.

ББК 87

Рецензенты
доктор философских наук **Руткевич А.М.**
доктор философских наук **Соколов В.В.**

А.В. СЕМУШКИН

У ИСТОКОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ.
Начало древнегреческой философии.

Зав редакцией В.И. Михалевская
Техн. редактор Г.З. Кузнецова

ЛР №060663 от 05.02.92
Подписано в печать 22.01.96. Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура "Таймс". Объем 12 усл. п.л. Тираж 5000 экз. Бесплатно. Зак. № 50.
Фирма "Интерпракс"
103031, Москва, Звонарский пер., 4
Отпечатано с готового оригинал-макета в Московской типографии №6
Москва, 109088, Южнопортовая ул., 24.

ISBN 5-85235-228-4

© Интерпракс, 1996
© А.В. Семушкин, 1996

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 7

ГЛАВА I. ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§1. Происхождение философии как процесс 22
§2. Миф и эмпирическое знание в механизме зарождения философии 29
§3. Демифологизация — отправная установка становящейся философии 40
§4. Языковой барьер на пути к философскому самовыражению ... 45

ГЛАВА II. АНТИНОМИЯ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА: СИНХРОННАЯ СТРУКТУРА ОЛИМПИЙСКОГО КОСМОСА. ГОМЕР

§1. Первомиф в Древней Греции 52
§2. Социокультурные предпосылки эпического субъекта 59
§3. Пространственное поглощение времени в олимпийской космографии. «Физика» Гомера 68
§4. Пространственное поглощение времени в олимпийской теологии. «Метафизика» Гомера 77

ГЛАВА III. АНТИНОМИЯ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА: ДИАХРОНИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ТЕОКОСМОГОНИИ ГЕСИОДА

§1. Социокультурные условия возможности теогонического мышления 86
§2. Натуралистическая ориентация теогонического мышления 94
§3. Теокосмогенез как скрытый социогенез. Генезисно-временные символы становления 99

ГЛАВА IV. ПРЕДФИЛОСОФСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ. ФЕРЕКИД

§1. Понятие предфилософского богословия 110
§2. Аллегорический метод Ферекида 116
§3. Метафизика первоначал 120
§4. Теокосмогония Ферекида 132

ГЛАВА V. НАСЛЕДСТВЕННЫЕ СОЦИОАНТРОПОМОРФНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ДОСОКРАТОВСКОМ ЛОГОСЕ

§1. Генезисная модель космообразования у досократиков. Судьба первомифа 139
§2. Конструктивно-демиургическая модель космообразования. Комплекс демиурга у досократиков 146
§3. Бытие как порядок и структура. Философский культ космоса 153
§4. Антропо-космический изоморфизм досократиков. Микрокосмос и макрокосмос 166

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 182

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 187

ВВЕДЕНИЕ

Данное пособие посвящено начальному периоду древнегреческого умозрения, когда **исторический** факт происхождения эллинской философии не вызывает сомнений, однако ее **логико-теоретические** границы еще не определились и потому для современного наблюдателя остаются проблематичными. В историко-философской литературе этот период обычно называют досократовским, желая тем самым отграничить его качественную самобытность от последующей субъективно-антропологической рефлексии софистов и Сократа. Своеобразие досократовского Логоса коренится в его философской первородности: развитие философии здесь совпадает с ее зарождением, философский опыт идентифицируется с единственным в своем роде опытом возникновения самой философии. Поэтому учение «первых философов», как их называет Аристотель, не имеет еще строгого предметного и методологического самоопределения. Перед нами не столько философия, сколько ее спонтанное и мировоззренчески многозначное **генезисное** начало, в котором продукты зарождающейся философской рефлексии с трудом могут быть отделены от ее дофилософских истоков и предпосылок.

Интерес к архаическим формам сознания в настоящее время не может вызывать недоумения; этот интерес непрерывно возрастает и прослеживается почти во всех науках гуманитарно-исторического цикла. Такие научные дисциплины, как этнография, этнология, структурная антропология, мифологоведение и др., работающие в основном на материале доисторических обществ, показали, что между первобытным и современным уровнями сознания нет бесследного разрыва, как бы не убеждали нас в обратном стремительные успехи науки и просвещения. Анализ архаических культур подметил в них некоторые неизменные параметры духовно-практического бытия человека, которые в процессе социокультурного развития лишь видоизменяются, но никогда не исчезают полностью; всматриваясь в них, мы невольно переживаем эффект

«узнавания», как если бы восстанавливали забытые страницы собственной биографии. Тем самым научное освоение примитивного этноса, его структуры и его духовности создает благоприятные условия и возможности для нашего общественного и личного самосознания. Насколько плодотворно такое изучение, показывают современные социология, этнопсихология и социальная психология, испытавшие и продолжающие испытывать на себе влияние упомянутых дисциплин.

С аналогичной ситуацией мы сталкиваемся и в случае с античной философией, в особенности рассматривая ее начальные ступени. На всем протяжении развития западноевропейского теоретического мышления обращение к философскому первоотечеству досократиков образует довольно устойчивую тенденцию. Причем побудительные мотивы такого обращения никак не укладываются в привычную формулу вежливости и почтения, воздаваемых философами-потомками родоначальникам философской мудрости. Какой бы пример из отмеченной тенденции мы ни взяли, признание мыслительных заслуг досократиков всегда предполагает цели нашего собственного духовного обновления или обогащения: досократиков не просто признают, их исследуют и у них учатся. Античная философия после Аристотеля движется под общим знаком ностальгии по первоистокам философского творчества. Иссякшие мыслительные возможности она стремится компенсировать открытиями и предвосхищениями «первых философов». Философская мысль эпохи Возрождения ищет в раннегреческом умозрении материал и повод для вдохновения; натурфилософский динамизм, как и рационально-познавательный оптимизм Возрождения — будь то теологический пантеизм и диалектика Николая Кузанского или сенсуалистический натурализм Бернардино Телезио — явно ориентированы на характернейшие черты досократовского мировоззрения. Начиная с «Лекций по истории философии» Гегеля (1833—1836), феномен досократиков превращается в осознанную историко-философскую проблему. Отношение к «первым философам» приобретает форму конкретной преемственности, или, попросту говоря, творческого заимствования. По признанию самого Гегеля, «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику» (23, стр. 246).

Последующий (послеклассический) ход европейского философского развития отмечен эпигонством, возведенным чуть ли не в методологический принцип. Западное теоретическое мышление ищет в прошлом отправные точки философствования. Отсюда распространение ретроспективных философских лозунгов типа «назад к Канту», «назад к Гегелю». Это попятное философское движение через средневековую схоластику («назад к Фоме Аквинскому») достигает философии греков и в конце концов упирается в

зачинателей европейской философии. Однако отношение конкретной преемственности с эллинской мудростью уступает место романтической или рационалистической идеализации. Идею реставрации греческой философской архаики еще в прошлом веке провозгласил Фридрих Ницше в своем философско-символическом эссе «Происхождение трагедии из духа музыки» (1873). Впоследствии, уже в рамках современного западного сознания, философское преклонение перед досократикой получает методически развернутое выражение.

Характерно, что тяготение к идейному синкретизму досократиков, к их смелому и непредубежденному интеллектуализму обнаруживается в философских направлениях, придерживающихся различных гносео-мировоззренческих ориентаций. Экзистенциалист Мартин Хайдеггер поклоняется умозрительному духу досократиков с не меньшим энтузиазмом (стр. 145, стр. 83, 84), чем постпозитивист Карл Поппер. Это характерное для западного мышления архаизирующее настроение Поппер выразил в программном философском и науковедческом призыве: «Назад к досократикам!» (169, 130), прозвучавшем в научно-философских кругах отнюдь не как шутка или ретроградная вылазка. Разумеется, бегство к досократикам не объясняется одним только величием последних. Дело, скорее, заключается в непрочности и обесценении исходных установок современной теоретической мысли, ищущей в античном умозрении средств и стимулов к омоложению и развитию. Однако то, что предпочтение при этом отдается именно «первым философам» Эллады, весьма симптоматично и граничит с проблематикой, выходящей за пределы узко профессиональных нужд и увлечений: в тоске по досократике угадывается какая-то присущая последней непреходящая и до конца еще не разгаданная ценность.

Интерес к становлению античной философии имеет веские и вполне понятные оправдания. По всеобщему признанию, ее зарождение происходит с классической определенностью; то, что событие ее происхождения состоялось с образцовой показательностью, никогда ни у кого не вызывало сомнений. Никто не решается отрицать, что в ее лице мы имеем предвосхищение собственного мыслительного опыта; в ней с предельной четкостью конституируются те инварианты философской способности суждения, которые на свой лад проигрывались во все последующие научно-философские эпохи, включая современную. Современный ученый и философ не случайно обращает взор к родоначальникам античной философии. В них ему импонирует опередивший время и родственный нам тип теоретической рефлексии (рациональности), суть которой состоит в критическом и независимом от религиозно-мифологического комплекса способе истолкования мира

и человека. Однажды возникнув, греческая рациональность стала образцом и программным заданием для последующей науки и философии.

В существующем мнении, что современное теоретическое мышление представляет собой лишь парафразу эллинской рациональности, есть своя доля истины. Ибо нет науки без законов, на познании которых она зиждется, но, по справедливому замечанию Чарльза Кана, «наше собственное понятие законов природы так или иначе восходит к греческим представлениям» (152, 199). Следовательно, изучение начального периода греческой философии составляет неотъемлемую и существенную часть духовной автобиографии европейского (по меньшей мере) человечества. Интерес к нему настолько же естественен, насколько неотчуждаема и интимна память каждого человека о поре своего ни с чем не сравнимого детства. По замечанию К. Маркса, греки в филогенезе культуры были «нормальными детьми» (I, 26, ч. I, 49). Знакомство с опытом их духовного созревания в любом случае и занимательно, и поучительно. Так что одного этого соображения было бы уже достаточно, чтобы оправдать просвещенческую, в частности историко-философскую, «манию возврата» к становлению миросозерцания «нормальных детей» человечества.

Однако этим соображением мотивы возврата к досократикам не исчерпываются. Примечательно то, что в распознавании механизма зарождения философского знания заинтересована не только историко-философская наука, но и сама философия. С каждым новым достижением в развитии философии становится все более очевидным, что мотивы, по которым она обращается к своим генезисным предпосылкам и первоначальным формам, идут значительно глубже эпизодических увлечений отдельных любителей и энтузиастов. В науке прочно утверждается и приобретает аксиоматический характер мысль о том, что философия интересуется своими архаическими предпосылками не из антикварного любопытства, а в целях **самопознания**. Ее внимание к своей начальной истории вырастает и постоянно возрождается как следствие внутренних противоречий самого философского сознания, как выражение злободневных мировоззренческих поисков и насущных философских задач. Это значит, что, всматриваясь в свои генезисные истоки, она не ограничивается культурно-историческим стремлением познать событие своего исторического возникновения. Ее главная цель состоит в том, чтобы постичь и освоить свою собственную сущность, в то время как реконструкция исторического начала философии есть удобный и надежный путь, ведущий к такому освоению.

Отсюда естественно напрашивается вывод: философская ретроспектива, то есть постоянное стремление философии обратить-

ся к своему исторически исходному пункту, не имеет ничего общего с анахронизмом, с ностальгией по «доброму старому времени» философии. По своим намерениям и реальным последствиям философская ретроспектива продуктивна и потому всегда имеет перспективно-положительное измерение. Обращение философии (в исследовании) к своему историческому началу продиктовано внутренней методологической необходимостью; это ее исследовательский прием, которым она пользуется, уточняя и корректируя свои основания, возможности и перспективы развития. Можно сказать, что философия в своем поступательном движении постоянно проходит через собственную традицию вплоть до своего исторического возникновения. В этом смысле развитие философии есть процесс непрерывно обратимый, то есть философия никогда не отрывается от своих генезисных истоков настолько, чтобы совершенно о них забыть и пренебречь пользой, какую она может извлечь из опыта собственного становления.

Даже отдаленнейшие факты своего исторического прошлого, включая свое происхождение, философия оживляет волнениями последних философских открытий, осмысляет в категориях развитого мыслительного аппарата и в направлении новейших теоретических и ценностных интересов. Тезис Фалеса о воде как начале вещей при всей его наивности поучителен и для современной философии. Это делает различие понятий «традиция» и «современность», «начало» и «конец» в историческом движении философского знания в высшей степени относительным: заключительные этапы развития философии (ее «конец») несут на себе печать той неизменной (в принципе, конечно) «клеточки» философского сознания, которая впервые кристаллизуется вместе с происхождением философии (ее «началом»).

Последний момент, то есть надвременная близость философов и философских идей разных эпох, — наиболее существенный в понимании природы философского знания. Мыслители всех времен чувствовали наличие живой оси, связывающей их собственные теоретические постулаты с исторически первыми шагами философской мудрости. Начиная с Платона и Аристотеля, античная философская историография имела обыкновение возвращаться к «первым философам» и сопоставлять их идеи с собственными воззрениями. Подобную же операцию склонна проделывать и современная философия. Это одновременно и удивительно, и закономерно. Удивительно потому, что более развитый феномен странным образом дорожит памятью о менее развитом, по существу еще зачаточном; закономерно потому, что симпатии к своим исходным началам сопровождают философию на всем протяжении ее развития. Как объяснить эффект присутствия исторического начала (происхождения) философии в сложнейших построениях

последующих философских систем? Было бы поспешным относить такую связь за счет субъективных пристрастий или архаических вкусов отдельных философствующих индивидов. Стоит только внимательнее присмотреться к ней, как обнаруживается, что возвращение философии к своим историческим первооснованиям осуществляется безотносительно к воле и желаниям отдельных знатоков и почитателей старины. Перед нами, скорее, весьма устойчивая и логически принудительная тенденция, вынуждающая философию периодически «вспоминать» опыт своего исторического становления и тем самым констатировать словами Гегеля, что в развитии философского мышления «начало и конец совпадают» (23, 28).

Философия с древнейших времен отождествляет себя с самосознанием; именно через него человек осознает свое место и назначение в космосе, осмысляет свою самобытность и исключительность среди живого и неживого окружения природы. Однако, отождествляя философию с операцией самосознания, мы ни в коей мере не исчерпываем сущность философии. Наоборот, после этого настоящие трудности только начинаются, ибо такое отождествление в лучшем случае придает исследованию эвристическое настроение поиска, но не дает непосредственного ощущения результата. Сложность в том, что понятие самосознания, через которое определяется существо философии, — одно из самых скрытых от рационального наблюдения и труднодоступных для описания. Акт самосознания не поддается логической «раскладке» и сопротивляется всяким попыткам заключить его в жесткие границы дефиниций и формулировок. Без преувеличения можно сказать: хотя наши знания о природе и структуре философии безмерно возросли сравнительно со знанием философов прошлого, тем не менее вопрос о том, что такое философия в своем самопознавательном механизме, остается открытым и, может быть, проблематически более заостренным, чем когда бы то ни было прежде (69, 56).

И вот тут на помощь должен придти первоначальный, по существу еще пробный опыт возникновения и начального становления философии. Известно, что философское сознание не только **теоретически** осуществляется, но и **исторически** возникает в форме самосознания. Эта рефлективная установка становящейся философии запечатлена в императивном афоризме, который приписывается почти всем мудрецам и «первым философам» Древней Греции: «познай самого себя». Оказывается, философия и в своем начальном движении, и в своих позднейших формообразованиях развертывается и утверждает себя в качестве рефлексии человека о космосе, о своем месте и назначении в нем. Для историка философии это факт обнадеживающей важности. С его уразумением философия обретает дополнительные возможности в познании

собственной природы и сущности. В самом деле, если высшие и более сложные философские конструкции в историческом развитии повторяют первоначальные и, следовательно, наивные и примитивные, то эти последние могут быть взяты в качестве модели для изучения зрелых и — благодаря своей мыслительной утонченности — менее доступных для анализа философских теорий.

Таким образом, историческая возможность становления первых философских учений внутренне соотнесена с логической способностью философского суждения, а реализация этой возможности — с философствованием вообще. Оба эти начала — историческое и логическое — фиксируют один и тот же механизм мыслительной деятельности, выраженный в различных проекциях: эволюционно-эмпирической и логико-теоретической. В первой (исторической) проекции становящееся философское сознание предстает перед нами с очевидностью факта, в окружении эмпирически обозримых условий и предпосылок. Во второй (логической) проекции философское сознание обнаруживает себя в законченном, логически отработанном философском суждении, в то время как его эмпирически предпосылочные основания остаются скрытыми и неявными. Понятно, какую плодотворную роль может сыграть реконструкция начальных форм философии для распознавания неявных условий возможности современного философского суждения (в его логической или ценностной форме). Ибо в исторически первых проявлениях философского мышления природа философского знания генетически развернута и обнажена, четко просматриваются те генеалогические истоки философии, которые в ее развитых вариантах представляются настолько неочевидными и загадочными, что она вынуждена сама себе задавать вопросы, ставшие для нее традиционными: что такое философия, каковы ее назначение и функции, каковы нормы и права философского суждения? (69, стр. 47—53).

В современном философском антиковедении досократовский Логос осмысляется и оценивается по-разному, в зависимости от исходных догматических предпосылок. Наиболее функциональны два (отчасти упомянутые ранее) взаимоисключающих подхода к истолкованию первоначального мышления греков. Один из них связан с попыткой категорически иррационализировать досократовскую ментальность, развенчать восходящий к ним рационально-просвещенческий ореол античной философии. При этом базой для обобщений и выводов служат иррационально-мифотворческие мотивы самой античной философии, в особенности платоновская концепция божественной одержимости. В «Федре» (244 А)[1] Пла-

---

[1] Здесь и далее ссылки на Платона и Аристотеля даются в соответствии с дошедшим до нас порядком расположения текстов.

тон излагает теорию невменяемости и рациональной бесконтрольности философско-художественного вдохновения, согласно которой «самые величайшие из благ обретаются нами через потерю рассудка». Подобная мифопоэтическая версия платоновского идеализма экстраполируется на всю предысторию и историю греческой философии. В этом отношении особенно показательна книга кэмбриджского антиковеда Е.Р. Доддса «Греки и иррациональное». Согласно культурологической схеме Доддса (восходящей к теории «коллективного бессознательного» Дюркгейма и Леви-Брюля, а также к «аналитической психологии» Юнга), эллинская теоретическая рациональность с момента своего возникновения обнаруживает никогда не исчезающую потребность в «благах безумия» (the Blessings of Madness), испытывает влечение к казалось бы преодоленной иррационально-оргиастической стихии первобытных религиозных переживаний (133, 64). Зарождающаяся в противоположность мифу греческая философская рациональность квалифицируется как мнимая («приписанная» исследователями) характеристика. Она существует, полагает Доддс, лишь потому, что мы имеем обыкновение «приписывать древним грекам защитный механизм от примитивных способов мышления, от которых не застраховано никакое общество, доступное нашему непосредственному наблюдению» (133, IV).

Такую же абсолютизацию иррационального (интуитивного) начала древнегреческой философии мы наблюдаем в экзистенциализме. В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера досократика возводится в философский культ, расценивается как «золотой век» европейской философии, пора ее духовного целомудрия, когда истина постигалась в акте ее живого и непосредственного переживания, то есть не через рационально-аналитическое познание, а через интуитивно-рапсодическое вслушивание в музыкальный ритм бытия (145, 296). Суть досократики при этом идентифицируется с архаически цельной жизнью мифосознания. Последующая за нею философия воспринимается как плод рационально-эйдетического грехопадения, начавшегося с критицизма Сократа и «гуманизма» Платона. Разумеется, задачу современной философии «фундаментальная онтология» усматривает в том, чтобы восстановить разрушенную рационализмом досократовскую, в сущности экзистенциальную коммуникацию с реальностью.

Тяготеет к досократике и христианский экзистенциализм, застрахованный казалось бы от внешних влияний догматическим вероучением. Только объектом его ретроспективно-утопических устремлений выступает уже не досократовская натурфилософия, а единовременная с ней и отчасти ей предшествующая орфическая религиозно-мусическая мудрость, своеобразная эсхатальная мифология (антропология) души, с помощью которой предполагает-

ся модернизировать и тем самым поддержать жизнеспособность христианства. Доктрина «нового орфизма» Габриэля Марселя, навеянная поэтическим неоорфизмом Рильке (а также «дионисийством» русского поэта и философа Вяч. Иванова), как раз и рассчитана на то, чтобы укрепить позиции христианского исповедания союзом с религиозно-романтической мистикой греков.

С иной точки зрения, восходящей к критическому априоризму Канта и к новоевропейскому рационализму вообще, подходит к досократовскому мышлению современный философский сциентизм, в частности постпозитивизм, отличающийся от неопозитивизма — кроме всего прочего — более пристальным вниманием к истории философии, культуры и науки. Досократика здесь также идеализируется, однако сциентистское сознание превозносит у «первых философов» качество, которое экзистенциализм у них начисто отрицает, — бескомпромиссную, научно-критическую рациональность. Наметившаяся у Гегеля (и закрепленная Эд. Целлером и Дж. Бернетом) тенденция к схематизации и рационализации досократовской натурфилософии достигает в современном философском сциентизме крайних, едва ли не пародийных форм.

Подобно экзистенциализму, постпозитивизм видит главную философскую ценность досократиков в их метафизике, но вкладывает в это понятие довольно неожиданный смысл. Для Хайдеггера метафизика досократиков — это прежде всего онтология, учение о бытии, самооткрывающемся в акте экзистенциальной коммуникации с ним. В то время как для постпозитивизма «подлинная метафизика» досократиков означает свободу рационального самополагания субъекта, методологическую способность сознания систематизировать, эвристически направлять и критически пересматривать представления о мире согласно априорным и свободно полагаемым моделям. В том и заключается, по мнению М. Вартофского, впервые совершенная досократиками «концептуальная революция» (14а, 98-99), что они раз и навсегда покончили с некритическим восприятием мира и создали критические условия возможности формирования и прогрессирующего роста теоретического знания.

Таким же критическим радикализмом и беспримерной в науке революционностью наделяет досократиков К. Поппер (70, 566-71). По его мнению, «первые философы» открыли модель критики любого «концептуального каркаса», то есть изобрели схему преодоления постоянно догматизирующейся традиции путем выдвижения и дискуссионного апробирования множества альтернативных концептуальных структур. Эта революция досократиков была предана забвению; новоевропейская наука Галилея и Ньютона лишь отчасти повторила ее, так что полное самоопределение теоретической рациональности возможно только при условии возврата

современной мысли к досократикам как зачинателям европейской философии и науки.

Такая полярность в подходе к началу философии обусловлена исключительной самобытностью самого предмета рассмотрения. По своему содержанию понятие начала философии является амбивалентным, понятием-проблемой, включающей в себя как отрицание предшествующих религии и мифа, так и генезисную с ними преемственность. Поскольку речь идет о начале **философии**, то ее возникновение (начало) безусловно мыслится как движение собственно философского сознания, то есть как неразвитое бытие самой философии. Когда же речь идет о **начале** философии, совестливый наблюдатель оказывается в замешательстве: при разыскании более или менее определенных идейно-хронологических границ возникновения философии его мысль неизбежно выходит за пределы собственно философской культуры и упирается в дофилософскую мировоззренческую жизнь. Понятие начала приобретает подвижной, незавершенный смысл, становится шире и глубже его буквального, формально-рассудочного значения. Начало оказывается не точкой, а **интервалом** с трудно уловимыми временными и содержательными границами, в котором философия формируется раньше, чем исчезает мифология, и в котором они сосуществуют в тесном синкретическом единении. Во всяком случае, этот интервал далеко не покрывается милетской школой. Начало философии выходит за рамки любого отдельного направления мысли или школы и реально может мыслиться как постепенное преобразование мифопоэтической культуры мышления в научно-философскую рациональность. При этом Миф и Логос противостоят друг другу не по упрощенной схеме: по одну сторону отживающий реакционный Миф, по другую — зарождающийся критический Логос. Миф и философия в процессе зарождения последней соприсутствуют друг другу как две разнородные мировоззренческие ипостаси, образуя пеструю и все же органически цельную картину **переходных** от мифологии к философии теоретических представлений.

В начале нашего века Макс Вебер (176, 536) назвал переход сознания от предыстории к истории «рационализацией», и это определение было встречено в науке с благосклонным единодушием; однако сам механизм рационализации понимается при этом по-разному. С одной стороны связь Мифа и Логоса постигается в терминах непримиримой мировоззренческой конфронтации и взаимоотталкивания: генеалогический корень философии помещается за пределами мифа, и потому уже с первых шагов зарождающейся философии между нею и мифологией образуется неуклонно углубляющаяся бездна. В античности эту точку зрения со всей определенностью высказал Аристотель. Хотя, согласно Стагириту,

Миф и Логос имеют гносеологической предпосылкой «удивление» (τὸ θαυμάζεσθαι), тем не менее между ними нет никакого генезисного родства: миф характеризуется им как младенческая форма мировосприятия, предназначенная главным образом для удовлетворения обыденного сознания, и потому те мудрецы, которые философствуют с помощью мифов, ставят себя ниже всякой критики. Аристотелевское отношение к мифу через историко-философский рационализм Целлера и Бернета возрождается в современной философской историографии. Например, У.К. Гатри (143, 2, 26) воспрещает историко-философской науке при поиске исторического начала философии «идти за своим предметом слишком далеко, в эмбриональные глубины»; в противном случае мы вынуждены будем покинуть почву историко-философского знания. Еще большей категоричностью отличается мнение Поппера (169, 131): весь до- и предфилософский опыт греческого умозрения он истолковывает в качестве косной духовной массы, революционно ниспровергаемой безупречной и «откровенной (straightforward) рациональностью» досократиков. Философия, таким образом, рождается не из мифа, а в противоположность ему; миф рассматривается всего лишь как объект разоблачающих нападок философской критики.

Рационалистический подход к начальному периоду философии имеет свои основания, оправдывающие его место (довольно прочное) и авторитет в историко-философской науке. Этот подход правильно указал на дискретную рядоположенность Мифа и Логоса, на качественное различие философской рефлексии и мифотворческой фантазии. И тем не менее просвещенческому по своим истокам рационализму недоступна антиномичная природа начала философии: он слишком предубежден против мифа и не замечает, что наряду с логикой **отталкивания**, разъединяющей и противопоставляющей друг другу мифологию и философию, существует не менее реальная логика **генезисной преемственности**, объединяющая их в непрерывную эволюционную последовательность. Тем самым родовые муки, сопровождающие исторический генезис философии, начисто отрицаются. Ее происхождение выглядит беспредпосылочным событием, мгновенным актом, вызванным к жизни свободным критическим волеизъявлением «первых философов»; философия собственно не рождается из мифа и на его почве, а появляется вне и независимо от него как встречная и враждебная ему сила.

Подобный схематизм искажает действительный механизм взаимосвязи мифологии и философии. Во-первых, трактовка мифологии как заведомо темной и противоразумной стихии является тенденциозным упрощением. Известное положение Леви-Брюля (51а, 258—62) об иррационально-внелогической сущности перво-

бытного сознания основательно поколеблено современной наукой и выглядит теперь едва ли не декларативным заверением. Исследовательское внимание все больше склоняется к взгляду на мифологию Дж. Вико, охарактеризовавшего ее в качестве «умственного словаря человечества». В мифе настойчиво и небезуспешно отыскиваются общечеловеческие схемы мышления и жизни, непреходящие ценностно-мыслительные образцы, побудившие Ж.П. Вернана назвать их «разумом мифа» (175а, 186). Наряду с религиозно-поэтическим воображением в мифологии все явственнее обнаруживается ее подпочвенный конструктивный слой, или, как назвал его М. Лифшиц, «логомифия» — рациональная и внутренне организованная структура мифопоэтического мышления (54а, 52).

Во-вторых, последовательная и бескомпромиссная рациональность «первых философов» — отнюдь не самодостоверная истина. Сами досократики не обольщались на этот счет, постоянно нарушая требования логической рациональности или подменяя ее интуитивно-непосредственным чувством ценности. Почти каждая их философема своей неоднозначностью напоминает оракульское изречение. Ко всем досократикам применимо замечание Сократа о глубокомыслии Гераклита: чтобы постичь загадочную глубину гераклитовского Логоса, необходим делосский специалист-водолаз. В самом деле «откровенная рациональность» ранних философов, если ее не идеализировать, как это делает Карл Поппер, оборачивается для нас сокровенной, по-гераклитовски «темной» и с трудом транскрибируемой мудростью, имеющей свои генезисные истоки в первобытной мифо-иератической традиции.

С другой стороны, механизм рационализации сознания при переходе от Мифа к Логосу мыслится в терминах постепенного вызревания философии в недрах мифологии. С этой точки зрения, возникающая философия, имея свой генезисный корень в доисторическом мировоззрении, континуально соединяется со своими мифическими предпосылками; ее происхождение рассматривается как реализация изначально заложенной в мифе возможности. Истоки такого взгляда можно обнаружить уже у Платона, истолковавшего мифотворчество как один из правомочных — наряду с математикой — способов философствования. Так собственную социологическую утопию, в которой сконцентрированы цели и мотивы всей его философии, Платон склонен именовать мифом, а важнейшие онтологические вопросы в «Тимее» (29а), в особенности касающиеся причинных оснований космогенеза, относит к компетенции более или менее «похожего на правду мифа» (τὸν εἰκὸτα μῦθον).

В науке нашего времени симпатическое отношение к первобытному религиозно-мифологическому комплексу особенно куль-

тивируется структурной антропологией Леви-Строса и его последователей, трактующей родо-племенную мифологию в качестве архаического прецедента современной науки и философии (52а, 206-7). Разумеется, структуралистский культ древнего мифа держится не только на экзотическом чувстве, родственном руссоистской склонности к свободному от условностей примитивизму естественного состояния человека. За этим культом стоит солидный опыт мифоведческих и этнографических штудий прошлого и настоящего столетий. Наиболее значительные из них (и генеалогически со структурализмом связанные) представлены тремя направлениями, так или иначе объединенными предубежденной доверчивостью к первобытной духовности. Во-первых, английская антропологическая (сравнительно-этнографическая) школа конца XIX в. По представлениям Э. Тэйлора и Э. Лэнга, доисторическое мифотворчество есть своего рода «первобытная философия», в принципе не отличающаяся от рефлексивной деятельности философского субъекта; современный профессор философии находится на одной линии духовного родства с «философствующим дикарем». Во-вторых, теория «коллективных представлений» Э. Дюркгейма, согласно которой первобытное мышление хотя и сформировалось «в религии и через религию», тем не менее по своей структуре имеет родственный философии категориально-логический характер. В-третьих, развивающая идеи Дж. Фрэзера «кэмбриджская школа» классической филологии (Корнфорд, Кук, Харрисон), выводящая все культурные феномены античности, в том числе и философию, из их доисторической ритуально-культовой праосновы.

«Континуалистский» подход к феномену происхождения философии импонирует прежде всего основательным изучением предфилософской духовной культуры: после экскурсов структурализма и «кэмбриджской школы» в область родовой мифологии последнюю невозможно обойти, говоря об историческом начале философии. Согласно сформулированному Леви-Стросом «закону сохранения мифической материи», мифы не исчезают бесследно, но, умирая, трансформируются в последующие психические структуры. Философия, с этой точки зрения, и есть одна из этих структур. Тем самым устраняется демаркационная линия (sort of border warfare) между Мифом и Логосом, препятствующая увидеть их генезисное родство. «Внешние различия между ними, — замечает Ф. Корнфорд, — только убеждают во внутреннем и субстанциональном родстве между этими двумя последовательными продуктами одного и того же сознания» (128, V).

Однако «континуалистский» подход, как и подход «дискретный», нарушает границы научной объективности. Его главное прегрешение состоит в том, что инициативу происхождения философии он полностью приписывает мифологии: в преформирован-

ном виде последняя содержит в себе не только первейшие философские спекуляции, но даже идеи современной науки (например, генетики или теории относительности). Получается, что философия не рождается как нечто новое сравнительно с мифом; она всего лишь проявляется в качестве формы самосознания самого мифа; ранняя философия — не более чем рефлексирующая фаза в эволюции мифосознания. При таком понимании становящаяся философия растворяется в своих мифических предпосылках; о ее происхождении можно говорить не иначе, как в фигуральном смысле. Подмеченная и фактически обоснованная Ф. Корнфордом (128, VIII) реальная непрерывность (thred of continuity) между Мифом и Логосом тем самым непомерно преувеличивается, благодаря чему напряженный и драматический ритм исторического начала философии приглушается: постепенность рождения философии вытесняет не менее реальную качественную прерывность при переходе сознания от предыстории к истории; генезисное родство мифологии и философии в момент возникновения последней поглощает противоречия и принципиальные разногласия между ними.

Научное постижение происхождения философии из ее духовных предпосылок (мифа) должно, по-видимому, мыслиться как экспликация антиномии «дискретности» и «континуальности» в процессе ее исторического становления. Философия, с этой точки зрения, **наследует** структурно-схематический состав мифомышления, и в этом смысле ее зарождение соединяет историческое и доисторическое сознание непрерывной линией преемственности. В то же время она **преодолевает** мифологию и возвышается над нею, как возвышается критическое сознание (самосознание) над сознанием некритическим (обыденным или ритуально-культовым), и в этом смысле в момент зарождения философии между нею и мифом образуется разделяющий их барьер взаимного отчуждения и непонимания. Спор Дж. Бернета и Ф. Корнфорда о том, возникает ли философия из религиозно-мифологического комплекса или же складывается как его отрицание — в известном смысле схоластический, ибо перед нами не две противоположные теории генезиса философии, а два аспекта (две точки методологического зрения) одного и того же решения проблемы: то, что Ф. Корнфорд считает **зачатками** философии в мифе, это же самое Дж. Бернет характеризует как «следы», **пережитки** мифологии в философии; то, что для Корнфорда выступает как **завершение** длительного мифопоэтического развития, для Бернета оказывается **началом** новой интеллектуальной эры. Следовательно, при научном освоении исторического начала философии вторжение в ее «эмбриональные глубины» (Гатри) представляется не только оправданным, но и логически необходимым. Это, разумеется, не значит, что историк

философии должен отсчитывать начало философского знания с мифологии как таковой; это значит всего лишь, что он по меньшей мере обязан начинать летоисчисление философии с распада первобытной мифологии, который в Древней Греции датируется гомеровской эпохой. Именно там, в гомеровской мифопоэтике коренятся истоки, проблемные основания, стилистика и пределы возможностей теоретической рациональности греков.

ГЛАВА I.

ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОЦЕСС

Хотя генезисная преемственность античной философии с предшествующей ей доисторической духовностью уверенно входит в круг историко-философского знания, тем не менее конкретные формы этой преемственности до настоящего времени продолжают оставаться проблематичными. Как только историк философии приближается к первоначальным фазам философского развития, обычная исследовательская уверенность покидает его. От современного наблюдателя ускользает логико-психологический строй умозрения «первых философов», остается таинственной их непереводимая на язык нашей рациональности интуитивно-рапсодическая созерцательность. Нам не дано изнутри восчувствовать их Логос и тем самым идентифицировать себя с субъектом досократовской мудрости. Георг Боас, размышляя о характере ментальности «первых философов», по-видимому, имел веские основания для откровенного признания: «мы не знаем, как они мыслили» (117, 2). Доступные нам остатки первоисточников по досократике не поддаются монистическому осмыслению, в особенности когда речь идет о генезисных зависимостях мифа и становящейся философии. Не понятно, например, в какой мере граница, пролегающая между Мифом и Логосом, **разъединяет** их, а в какой **объединяет**. Невозможно постичь логику мышления, согласно которой возникающая философия **сознательно** исключает мифологию как исчерпавший себя метод миросозерцания, и в то же время **бессознательно** использует чуждый ей мифосимволический инвентарь.

Безусловно, философия возникает как осознание своей несовместимости с мифом, как нечто ему враждебное и из его природы генетически не вытекающее. По стилю мышления они настолько контрастны, что невольно создается впечатление внезапной и изна-

чальной пропасти между ними. Трудно воздержаться от искушения трактовать начальную философию греков как «явление, лишенное каких бы то ни было корней в прошлом, наподобие чудесного рождения полностью экипированной и не имеющей матери Афины» (131, 522). В истории антиковедения такое искушение не редкость. Андре Боннар (13, 2, 69) сравнивает мгновенность появления научно-философского Логоса греков с выстрелом, раздавшимся в тишине традиционалистской идеологии. Джон Бернет проводит резкую демаркацию между Мифом и Логосом, предупреждая от смешения «философии с тем нечто, которое ей предшествует» (120, 4). Более того, с его точки зрения, предфилософские космогонические и эсхатологические интуиции «нельзя даже назвать зачатком (the germ), из которого развилась философия» (ibid). Еще более категоричен Карл Поппер (169, 146 сл.): он истолковывает философскую инициативу досократиков в смысле безоговорочного разрыва (gross departures) с устаревшей мифопоэтической традицией и ее замены новой «традицией критической дискуссии», предполагающей ничем не ограниченную свободу «предположений и опровержений» (conjectures and refutations) конкурирующих теоретических концепций. Согласно К. Попперу, вся последующая за досократиками научно-теоретическая мысль, предав забвению их пророческие заветы, шла по нисходящей линии и только Галилею удалось заново открывать (rediscover) некогда открытые «первыми философами» принципы подлинной (критической) научности. Такое же отождествление происхождения философии с ее решительным отказом от мифологии характерно для историко-философских воззрений У.К. Гатри (143, 2, 29 сл.).

И все же неожиданность, с какой появляется философия, оказывается всего лишь иллюзией, которая сразу же рассеивается, как только мы задумываемся об условиях и предпосылках ее исторического начала, об истоках ее фактического становления. Долгое время эти истоки обходили молчанием на том основании, что корни, условия и предпосылки слишком расплывчатые реальности, чтобы с ними считаться, и не входят с очевидностью в философский мировоззренческий ряд. Считалось как-то неестественным соединять единой генезисной непрерывностью классический философский рационализм греков и примитивизм традиционного религиозно-мифологического комплекса. Ради сохранения «чести» эллинской философии о ее смутной предыстории предпочитали не распространяться или же — если вопрос о ее происхождении невозможно было обойти — «довольствовались представлением, аналогичным идее творения ex nihilo» (140, 240). Разумеется, огромный спекулятивно-мифический пласт, предшествующий «первым философам», обращал на себя внимание. Э. Целлер, например, в своей «Истории философии греков»

останавливается на нем довольно подробно (179, 1, 76 сл.). Однако этот пласт, как правило, оценивался вне проблемы генезиса философии: предфилософские спекуляции понимались в лучшем случае как то, что по времени предшествует философии, но никак не то, в чем она незаметно, еще до полного исчезновения мифа, зарождается и из чего постепенно выкристаллизовывается.

Этот подчеркнутый антимифологизм в истолковании исторического начала философии незамедлительно вызвал реакцию: казалось невероятным, что новая форма сознания (философия) может сформироваться вне и независимо от веками накопленного в рамках мифологии мыслительного опыта. В прошлом веке с этой мыслью столкнулся Ф. Ницше при работе над «Происхождением трагедии из духа музыки». Параллельно культовой (дионисийской) предыстории трагедии Ф. Ницше предполагал дать описание мифологической генеалогии философских идей; однако его замысел не пошел дальше отдельных — порою весьма метких и проницательных — высказываний и набросков (165, 3—14). Но уже Эрвин Роде, современник (и друг) Ф. Ницше, в своем ставшем классическим труде «Психея. Культ души и вера в бессмертие у греков» блестяще разрешил эту задачу, правда на материале всего лишь одной ветви раннегреческой философии, а именно на примере орфико-пифагорейской (италийской) мистики. Он убедительно показал, что антропология и эсхатология орфико-пифагорейских общин вырастают на почве религиозно-культовой психологии в результате нормативного укрощения и ментализации первобытных оргиастических верований (170, 2, 38 сл.). Труднее было нащупать соединительное звено между мифологией и ионийским материализмом. Казалось, что ионийский природоведческий рационализм с его сознательной дезантропоморфной направленностью радикально пресекает непрерывную линию духовной эволюции греков. Однако это убеждение вскоре было поколеблено. «Кэмбриджская школа» культурологии, в особенности исследования Ф. Корнфорда и Дж. Харрисон, обнаружила и в ионийском просветительском рационализме живое присутствие (хотя и преобразованное) традиционных мифопоэтических мотивов и схем (бинарное структурирование вселенной, генезисное соотношение неупорядоченного Хаоса и упорядоченного Космоса). Наивный материализм и стихийно-вещественный натурализм милетской школы были истолкованы как своеобразное «оживление» (the resuscitation) и одновременно десакрализация предолимпийского органистического мировосприятия, «воскрешение» (a revival) древнейшего природно-циклического (в основе своей тотемистического) динамизма. При этом отрицание гомеровского антропоморфизма, «отказ от его мифопоэтической статуарности отбрасывает философию как бы назад, к тем первоистокам, от которых произошла сама мифология» (131,

542). Ф. Корнфорд отнюдь не квалифицирует это попятное движение философии (draws back) как архаизирующее декадентство; по его мнению, научно-философский Логос отступает к первобытно-становленческим формам сознания с целью творческого обновления, с подсознательным расчетом «успешнее совершить прыжок вперед» и тем самым выйти за пределы сдерживающей ее формирование олимпийской (антропоморфной) мифологии (ibid, 522).

Осознание того, что античная философия не просто возникла, появилась, но что она до своего фактического обнаружения прошла неявный, утробно-эмбриональный («нулевой»)[1] цикл формообразования в лоне дофилософской духовной культуры, все прочнее утверждается в историко-философском и культурологическом знании. Исследователя больше стали привлекать обстоятельства и механизм исторического протекания этого процесса, ситуация расставания философии с **генетически** еще родной, но **мировоззренчески** уже чуждой ей стихией мифа. Историческое начало философии все явственнее сбрасывает с себя видимость беспредпосылочного события и уподобляется живой длительности органического становления, то есть понимается не как нечто **мгновенно ставшее**, а как нечто **генетически долженствующее** быть. Для описания генезисной природы начала философии Ф. Корнфорд не прочь даже воспользоваться антропоморфно-генезисной символикой: античный Логос, с его точки зрения, происходит в результате «брачного» контакта и слияния индивидуально-рефлексирующего разума, этого «отца» зарождающейся философии, и протогенезисной стихии архетипических представлений человечества — ее исконной «матери» (128, VII). Отсюда двойственность досократовской философии, ее генезисная открытость в прошлое, где она зарождается и где складывается ее структурно-тематический состав, и в будущее, где ей еще предстоит обрести бесспорные границы и статус философии как таковой.

С другой стороны, досократика воспринимается нами как культурно-исторический прообраз нашего собственного миропонимания; при знакомстве с нею вместе с Гегелем (23, 120) испытываешь чувство встречи и соприкосновения с духовным отечеством. По словам Луи Жерне, досократовская философия является «почти что философией в современном смысле слова» (140, 241). И в то же время во всей досократике присутствует некий доолимпийский, не поддающийся рациональной герменевтике пророчествующий демонизм, та знаменитая и удручающая даже современного исследователя гераклитовская «темнота» (вероятнее всего культового происхождения), в которой еще Сократ — этот одержимый демоном

---

[1] Терминология заимствована автором у А.Н. Чанышева (109, 175).

рационалист — видел смешение глубины и непонятности, смысла и бессмыслицы. Тот же Л. Жерне (ibid) справедливо замечает, что при всем сродстве досократовской философии с нашей она «предстает перед нами бесформенной или же в формах выражения, которые для нас являются довольно обескураживающими».

Эта амбивалентность досократовской философии не оригинального, а наследственного происхождения, ибо путь, по которому пошли «первые философы», наметился в Элладе значительно раньше, чем они на него вступили. Так что применяемый к ним эпитет «первые» не следует понимать буквально. Его «арифметическая» **дискретность** препятствует увидеть характерную для начала философии **континуальность** перехода от мифа к рациональному мышлению; его **количественная** точность огрубляет реальность **качественной** неопределенности (непрерывности) происходящей философии. Термин «первые» имеет приближенный, незавершенно-становленческий смысл, призванный передать ситуацию хотя и **радикального**, но тем не менее **постепенного** поворота эллинского мышления от персонифицирующей фантазии к понимающей рефлексии, от мифического предания и веры к теоретическому знанию.

Для историка философии примечательны две категории индивидов, олицетворяющих предфилософское сознание архаической Греции. Одна из этих категорий запечатлена устной и литературной традицией в коллективном образе «семи мудрецов» — в сущности первых исторических личностей Эллады, а вместе с этим и первых носителей личностного сознания греков. В отличие от философа, искателя (любителя) метафизических истин, мудрец, как правило, равнодушен к отвлеченным размышлениям. Объектом его рефлексии выступает непосредственно переживаемый им опыт социальной жизни, переходный от родо-племенной общности к государству. В центре его внимания — не умозрительная **истина**, а живая **правда** еще не установившихся межиндивидуальных отношений, неустроенный общественный быт послеродовой (но еще не государственной) эпохи. Взамен утраченной необходимости общинно-родового миропорядка (обычай, ритуально-мифологическая регламентация поведения) мудрец ищет нетрадиционную систему духовных ценностей, новый кодекс этико-религиозного и политико-правового бытия человека. Поэтому по роду своей занятости он — практик, а не теоретик, деятель, а не сосредоточенный мыслитель, и мудрость его, в сущности, сводится к **умению** уловить насущные потребности времени и направить неорганизованный человеческий субстрат в русло законности и порядка.

Не случайно, что мудрец сочиняет не трактаты о бытии, а краткие изречения—сентенции (ἀποφθεγμάτα), долженствующие послу-

жить этико-правовым наставлением и нормативным руководством к общественно приемлемому поступку. Не случайно и то, что все «семь мудрецов» — деятельные созидатели новой (государственной) общественной реальности: они или политические советники (Фалес, Биант, Клеобул), или законодатели (Солон, Хилон), или правители созданных ими гражданских общин («народные» тираны Периандр и Питтак). Только один из них — Фалес — расширил компетенцию мудрости и выступил одновременно как «зачинщик» (ἀρχήγος) умозрительного испытания природы, знаменуя тем самым переход от практической (ценностной) рефлексии к рефлексии теоретической, а вместе с этим и переход от обладателя мудрости (σοφός) к ее любителю и искателю (φιλόσοφος). Таким образом, мудрость как исторически конкретная форма архаического сознания (этико-правовая рефлексия) предшествует философии и благоприятствует ее зарождению.

Наряду с практической мудростью греческую философию предваряет умонастроение людей, которых — за их склонность к умозрительным спекуляциям — можно было бы назвать философами до философии. К их числу древние относили Акусилая, Лина, Мусея, Эпименида, Ферекида и легендарного Орфея. Аристотель называет такого рода авторов — со ссылкой на распространенное в его время мнение — богословствующими мыслителями (θεολογησάντες), то есть мыслителями, избравшими идущую от мифа идею бога в качестве предмета интенсивных умозрительных разработок. Как рационалист и ученый, Аристотель отказывает им в принадлежности к философии на том основании, что они мыслят мифопоэтическими образами и не аргументируют своих положений. В то же время Стагирит усматривает в их учениях некое подобие философии и, как можно судить по его словам (Met. A3. 983b6), терпимо относится к утверждению, что эти богословы и богословствующие поэты рассуждают о природе вещей так же, как Фалес и его последователи. Аристотель, следовательно, хотя и противопоставляет философов и «богословствующих», однако инстинктивно ставит их в один генезисно-преемственный ряд. Только этим можно объяснить предпринимаемое им неоднократные сопоставления философских и богословско-поэтических учений[1]. Кроме того, аристотелевское внимание к «богословствующим» (при всей антипатии к ним) нам будет более понятным, если мы учтем, что все «первые философы», даже рационалисты и естествоведы («фисиоло-

---

[1] В изложении воззрений Ферекида (Met. 1091b) и орфиков (de an. 410b30) Аристотель иногда забывает о проводимой им демаркации между философами и богословами и толкует мифологемы последних от себя лично, без ссылок на ходячие мнения (τινες οἴονται), и, следовательно, рассматривает их в контексте философских рассуждений.

ги»), в той или иной мере тоже богословствовали, по крайней мере не могли обойтись без мифологемы божества.

В современной науке об античности нет единодушия при оценке предшественников древнегреческой философии, однако господствующая тенденция вырисовывается достаточно определенно. Точка зрения К. Поппера и П. Фейерабенда (собственно продолжение концепции Дж. Бернета), выводящая научно-философский Логос только из критической активности индивидуального интеллекта («отца» философии), вне и вопреки мифопоэтической традиции греков («материнской» составляющей в генезисе культуры), держится в сущности на авторитете ее авторов. Наоборот, разыскания в области исторического (генезисного) начала философии с каждым новым исследованием приносят обнадеживающие результаты. Историк философии стремится понять и истолковать предфилософские настроения и спекуляции в качестве «недостающего звена», генезисно опосредующего контрарное противостояние доисторического сознания; или «чистой мифологии» (155, 7) и рационального Логоса, или «действительной философии» (121, 25). Особенно это касается предфилософского богословия. Именно к нему восходит отмеченная выше внутренняя раздвоенность становящейся философии. Конечно, здесь, в предфилософском умозрении, эта раздвоенность выражена несравненно более примитивно и гротескно: перед нами, по замечанию В. Капелле, «в высшей степени причудливое, мировоззренчески двуполое образование (Zwittergebilde), промежуточное между мифическим и рациональным мышлением» (121, 31). На первый взгляд, здесь нет не только философии, но даже ее признаков. Во всяком случае идеи и образы, которыми изобилует предфилософия, «по своему мыслительному складу скорее мифичны, чем рациональны» (155, 7). И тем не менее, именно в них намечаются проблемные инварианты будущей философии, те «неявные ростки рациональности» (latenten rationalen Keime), которым суждено было прорасти в полноправный философский Логос (121, 26).

Естественно возникает вопрос: до какой нижней границы в генезисе мышления распространяются возможности и права историко-философского анализа? Где начинается дистанция, опосредующая отношения между Мифом и Логосом? По-видимому, эта граница (как и точка отсчета, персонифицированная в имени Фалеса) условная и вместе с историко-философским зрением перемещающаяся величина[1]. Виднейший современный специалист по греческим древностям В. Шадевальдт в книге «Начала философии у греков» отодвигает нижний предел зарождения теоретичес-

---

[1] А.Н. Чанышев полагает (и, видимо, справедливо), что поиск начала философий необходимо приводит к вопросу о предмете философии вообще (109, 175—83).

кого знания эллинов к Гомеру, изучение которого, как он полагает, «должно привести к первым достижимым для нас началам греческой философии» (172, 47)[1]. Получается, что философия рождается как бы дважды: первый раз неявно, в виде предпосылки и подспудно развивающегося зародыша, и второй раз явно, в своем фактическом обнаружении (sichtbaren An-den-Tag-Treten). Таким образом, современное историко-философское знание методами научной критики пытается сделать то же самое, что уже древнегреческие философы пытались сделать аллегорически (начиная с Метрадора Лампсакского и Гераклида Понтийского) или символически (особенно неоплатоники), а именно: реабилитировать предысторические начала философского знания и привести их в соприкосновение и генезисную связь с самой философией.

§2. МИФ И ЭМПИРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В МЕХАНИЗМЕ ЗАРОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

При разыскании наследственного корня философии историк философии сталкивается прежде всего с двумя явлениями дофилософской духовной культуры — эмпирическим знанием и мифологией. В родо-племенном социуме они нераздельны, объединены суггестивной энергией бессознательного. Однако внутри объединяющей их общности они все же различаются и даже образуют противоположные моменты общинно-родовых представлений о мире; по отношению к эмпирическому знанию миф выполняет роль метатеории, определяющей когнитивные границы, внутри которых это знание вызывает к себе доверие и обретает условия своей практической осуществимости. Другими словами, в предысторическом воззрении на мир мифология выступает в функции дофилософского самосознания, санкционируя и в то же время ограничивая возможности и притязания опытного освоения природы. При описании исторического начала философии это обстоятельство особенно следует учитывать, поскольку взаимоотношения и тенденции развития мифа и опытного знания имеют непосредственное касательство к зарождению философии и науки.

В современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии («гносеогенная» и «мифогенная» концепции). Против того, чтобы рассматривать знание и мифотворчество в качестве самостоятельных предпосылок философии, невозможно возражать. Не вызывают сомнений и попытки, особенно настойчивые со стороны А.Н. Чанышева,

---

[1] Сходная тенденция восходить к Гомеру при разыскании начала философии утвердилась в советской историко-философской науке. См. А.С. Богомолов (10, 19), Ф.Х. Кессиди (43, 63), И.Д. Рожанский (80, 115), А.Н. Чанышев (109, 71).

объединить «гносеогенную» и «мифогенную» концепции в одну теорию и тем самым представить рождение философии как продукт обострения и разрешения противоречия между мифом и эмпирическим знанием (111, 33; 110, 49). В сближении конкурирующих точек зрения, бесспорно, есть положительный смысл[1]. Однако само это противоречие нуждается в конкретизации, обеспечивающей логическую допустимость и фактическую вероятность такого происхождения. Для этого, в первую очередь, необходимо определить меру генезисного сродства каждой из сторон указанного противоречия и возникающей философии (см. 157, 13—27). Ибо основное затруднение возникает как раз тогда, когда миф и эмпирическое знание расцениваются в качестве равноправных и в причинном отношении равномощных источников философии; или же когда эмпирическому опыту отводится активная, в сущности заглавная функция в механизме исторического зарождения философии, в то время как мифология рассматривается скорее как псевдоисточник, чем источник, пассивная и рутинерствующая сила на пути зарождающегося Логоса.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму, к его тенденции отождествлять философию и научный рационализм вообще. Общеизвестное историко-философское выражение это убеждение нашло в формуле немецких философов И. Дерфера и В. Нестле «от Мифа к Логосу». Эта формула допускает различные прочтения, в зависимости от того, как толковать миф и в особенности сам механизм его замены возникающей философией. В нее, например, вписывается историко-философский логицизм Гегеля: философия имманентно вызревает в недрах мифа, но, возникнув, она уже не имеет с ним ничего общего, так что происхождение философии не проясняется, а мистифицируется. С ней согласуется также историко-философский иррационализм К. Иоля (151): натурфилософия досократиков рождается из духа первобытной мистики и от нее в сущности ничем не отличается. Но особый авторитет и популярность снискала эта формула в интерпретации И. Дерфера и В. Нестле. Суть их толкования происхождения философии подкупает концептуальной простотой и здравомыслием: философия возникает как рационально-критическое преодоление мифологии, как торжество разума над вымыслом (см. 164, 1—20). Однако эта простота достигается за счет неправомерного упрощения проблемы: формула «от Мифа к Логосу» перестает отвечать своему органическому (генезисному) смыс-

---

[1] Необходимость их сближения особенно показала полемика К. Поппера и Г. Кирка о метафизических и эмпирических началах греческого рационализма. См. статью Г. Ллойда «Поппер против Кирка» (162, 21—38).

лу. Роль мифологии в предварении философского знания сводится к нулю; в поле зрения историка философии она привлекается в качестве терпящей и обреченной стороны, генезисно противопоказанной становящейся философии. Рождение Логоса заведомо идентифицируется с возникновением того, что Дж. Бернет назвал «рациональной наукой» (120, 4), или, по крайней мере, изображается как одно из выражений ее возникновения. Следовательно, в генезисную связь с зарождающейся философией ставится лишь опытное знание, но никак не миф. Но в таком случае мы не в состоянии будем объяснить происхождение умозрительной метафизики «первых философов», родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из эмпирии чувственного опыта; нам будет трудно (если вообще возможно) в обход мифопоэтической традиции рационально объяснить возникновение спекулятивно-умозрительных построений досократиков, не говоря уже о тех «остаточных явлениях» мифологии, которые присутствуют в раннегреческой философии, так сказать, невольно, в силу генезисной непрерывности при переходе сознания от Мифа к Логосу.

Внемифологический («гносеогенный») подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном и только в одном случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления. Тогда философия легко сближается с частнонаучным знанием, с тем, что сейчас называют теоретическим естествознанием, и беспрепятственно выводится из него исторически. Однако философия — в том числе и первоначальная — не тождественна знанию; с самого своего зарождения она не только познает свой объект, но и оценивает, «переживает» его с точки зрения социально-нормативных и личностно индивидуализированных критериев. И эти критерии непосредственно не следуют из логики познавательного процесса; наоборот, они предшествуют ему, задают ему направление и определяют границы, внутри которых познание и его продукты имеют ценностную и практическую значимость[1]. Поэтому метод распознавания исторического начала философии должен ориентироваться прежде всего на специфику и природу философского знания. Историк философии обязан выделять в становящейся философии не только то, что **объединяет** ее с частнонаучным знанием, но и то, что их **различает**, что невыводимо из эмпирического опыта и что делает философию качественно самобытной формой духовного отношения к миру.

Эмпирический опыт, безусловно, причастен к происхождению философии, но эта причастность не идет дальше обусловливающего фактора, находящегося в весьма опосредованной (во всяком

---

[1] Интересные соображения на этот счет высказывает А. Койре в книге, специально посвященной влиянию философских идей на развитие науки (44, 15 сл.).

случае не генезисной) связи со становлением философии. Ибо эмпирический опыт и философская рефлексия различаются не только по широте и глубине знания, но и по характеру его функций, по его целям и назначению. Возникающая философия если и приемлет преднаучное знание, то не иначе, как через присущий ей способ видения, который принципиально не выводим из эмпирического опыта и генезисные предпосылки которого лежат в плоскости мировоззренческой (а не только познавательной) генеалогии философии. Существенно то, что философия, в том числе и зарождающаяся, оказывается в состоянии выдвигать и развивать свои положения вопреки данным эмпирического опыта или во всяком случае в сознательной независимости от них. Не менее существенно и то, что наука имеет свою, независимую от философской (хотя и связанную с ней) генеалогию. Из преднаучного знания непосредственно, естественно-непрерывно возникает наука (из астрологии — астрономия, из лечебной магии — медицина, из алхимии — химия и т.д.), и вывод этот достаточно обоснован историей науки[1]. Так что искать истоки философии в первобытном естествознании в известном смысле означает подменять одну генезисную преемственность другой, с ней не совпадающей.

Тип исторической связи эмпирического знания и философии аналогичен структурной соотнесенности современных специально-научных и философских теорий. Из научных фактов и положений генетически невыводимо философское знание как таковое, хотя оно может быть связано с ними, а иногда (как, например, в случае с любой разновидностью материализма) вообще основывается и опирается на них. Как особая форма сознания философия связана с наукой опосредованно, через контекст социальной и духовной жизни общества, и в этом контексте они не сливаются друг с другом, но и не расходятся до взаимного отчуждения. В связной целостности познания они существуют как различные, хотя и взаимосвязанные, способы духовного отношения к миру и самому познанию. Эти способы формируются и функционируют по своим внутренне суверенным законам, которые переплетаются и взаимодействуют в развитии ценностно-познавательной культуры, но никогда при этом не совпадают и не подменяют друг друга. На этом покоится и этим объясняется их относительное самодовление, их предметное и методологическое своеобразие.

При всей нераздельности возникающей античной философии и естествознания их трудно связать причинно-следственным отношением: эмпирическое знание — причина, философия — следствие. Сам переход от преднауки к науке осуществляется в Греции

---

[1] О соотношении преднауки (магии, например) и науки см. С.А. Токарев (95, 16 сл.), Д. Томсон (94, 1, 38 сл.), А.Н. Чанышев (109, 57 сл.), Г. Ллойд (161, 10—58).

под влиянием зарождающейся философской рефлексии, способствовавшей **пересмотру** традиционных основ эмпирического опыта. Другими словами, философия сама обращается в фактор, генерирующий превращение преднаучного знания в научное. Даже если допустить существование систематически развитой науки до философского знания (например, в Египте, Вавилоне), тем не менее она не преобразуется с необходимостью в мировоззренчески-оценочное (философское) отношение к миру. Более того, возможности древней ближневосточной науки оказались в пропорциональной зависимости от уровня и состояния современной ей теоретической рефлексии. Именно неразвитость философского самосознания на Ближнем Востоке обусловила тот факт, что систематическое естествоведение существует здесь еще как сакрализованная дисциплина или псевдонаука. Нечто подобное мы можем наблюдать и в Греции. Например, раннепифагорейскую математику и астрономию нельзя рассматривать в качестве естественнонаучного истока философской мудрости пифагорейцев. Наоборот, обе эти дисциплины оказались в **двойной зависимости** от философии. С одной стороны, войдя в круг пифагорейской религиозно-философской рефлексии, преднаучные сведения осмысляются в свете соответствующих рационально-аналитических спекуляций. С другой стороны, пифагорейская мистика выступила в роли сдерживающего обстоятельства в развитии научного естествознания: исходный преднаучный материал был втянут в уже готовую систему душеспасительной эсхатологии (выработанной еще в орфизме и элевсинских мистериях) и подчинен ее религиозно-нравственным и социально-утопическим замыслам. Благодаря этому пифагорейская наука и приобрела псевдонаучную, теологодидактическую редакцию.

Есть еще один довольно известный вариант возможного генезиса философии из специального знания: греческий Логос выводят из восточной науки, основываясь на бесспорных фактах идейно-мировоззренческих взаимоотношений Востока и Запада накануне и в ходе социокультурного переворота в Элладе VII—VI вв. до н.э. Однако и этот вариант не идет дальше формальной возможности и во всяком случае не гарантирует (не доказывает) имманентно-генезисную зависимость философии от предфилософской науки. Древнее ближневосточное естествознание лишь условно и ориентировочно может быть названо наукой[1]. Если исходить из понятия науки в ее наиболее привычном для нас смысле, то мы будем вынуждены признать, что комплекс знаний, «пришедших в Элладу из Египта и Вавилонии, не был по-настоящему рациональной наукой» (120, 4). По убеждению Дж. Бернета, наука в

---

[1] Греки это инстинктивно чувствовали, что и мешало им, как полагает Дж. Бернал (9, 95), осознавать и признавать восточные влияния.

бесспорном понимании этого слова (за эталон научности он берет естественнонаучные теории Галилея и Кеплера, Лейбница и Ньютона) начинается в Элладе, и ее развитие «отчетливо может быть прослежено от Фалеса до настоящего времени» (120, 5). И с этим выводом, по-видимому, следует согласиться: ближневосточное «теоретическое естествознание» не дошло до основополагающего принципа, обеспечивающего условие возможности науки как таковой, именно до естественно-причинного **объяснения** явлений и процессов природы из них самих. Кроме того, ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдением. Речь идет о **теоретическом методе**, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишающие ее внутренней самодостаточности: функционально-прикладной практицизм и сакральный (ритуально-культовый) сервилизм. Египетская математика не пошла дальше выработки стереотипных приемов и правил вычисления, измерения и взвешивания, пренебрежительно называемых греками (со времен Платона) «логистикой», то есть функциональным умением, ориентированным не на теоретически постигаемую истину, а на практический результат (15, 41 сл.). То же самое и с вавилонской (халдейской) астрономией: она в сущности так и осталась на ступени астрологии (с которой греки познакомились лишь в эпоху эллинизма), предназначенной для целей дивинации и обслуживающей ритуальные церемонии, связанные с празднованием сезонных циклов («священный брак» царя и царицы) (156, 84 сл.).

Таким образом, греки многое заимствовали с Востока: некоторые изобретения (например, гномон), результаты эмпирических наблюдений (например, записи периодичности солнечных затмений), элементарные математические познания (например, решение уравнений первой степени), однако все это не имеет решающего значения при зарождении научно-философской рациональности греков (137, 13—27). В лучшем случае эллинское мышление в процессе культурного обмена с Востоком испытало, как полагает Ф. Корнфорд (131, 539), нечто вроде «побудительного толчка» (a quickening shock), который отнюдь не отвечает за вызванные им последствия (см. также 107, 24). Ибо наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из способа его рационального осмысления (см. 171, 1—25). Сам же этот способ не слагается из эмпирических компонентов, не выводится из них в качестве некоего результирующего следствия; он рождается вместе с развитием индивидуальной рефлексии (самосознания), выражением которой при переходе к исторической реально-

сти является становящаяся философия. К моменту возникновения греческой науки и философии египтяне обладали несоизмеримо большим и изощренным опытом эмпирического познания, однако, как резонно заметил У.К. Гатри, «факел философии не зажегся в Египте, ибо египтянам не хватало для этого искорки (spark), той любви к истине и знанию ради них самих, которой греки в высшей степени были одарены и которую выразили своим собственным словом — философия» (143, 2, 31). Именно философия способствовала превращению преднауки в науку, эмпирического опыта в теоретическое (всеобщее и необходимое) знание. Ее установка на «последние» (самоочевидные, но надэмпирические) истины побуждала и специальное знание искать такие же умозрительные и в то же время самодостоверные основоположения. В результате таких поисков и была открыта дедуктивная наука, то есть знание, **фактически** возникающее из опыта, но **логически** возвышающееся над ним (см. 22, 16—20). Сами греки сознавали генезисное родство «чистой» математики и практически незаинтересованного философского учения о первоначалах бытия. Об этом свидетельствуют не только математики («Начала» Евклида семантически восходят к учению об αρχη «первых философов»), но и философы. Платон, в противовес ближневосточной «логистике», отождествляет геометрию с геометрическим философствованием. Аристотель не идет так далеко, но и он помещает математику ближе всех остальных дисциплин к «первой философии». Философско-аксиоматический характер греческой математики (и тем самым ее отличие от ближневосточной «логистики») превосходно выразил историк геометрии перипатетик Эвдем (apud Procl in Eucl. 65, 11). По его утверждению, геометрии как практическому искусству, господствовавшему в Египте, Пифагор противопоставил философию геометрии (τήν περί ἀυτην φιλοσοφίαν), то есть освободил геометрию от прикладного утилитаризма и утвердил ее в качестве теоретически свободной дисциплины (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου). Как и философия, научная геометрия, согласно Пифагору, должна исходить из своих собственных первоначал (τάς ἀρχάς ἀυτῆς), почерпнутых не «снизу», в эмпирической реальности, а «сверху» (ἄνωθεν), чисто дедуктивным образом, и потому выдвигаемых практически незаинтересованно и умозрительно (ἀύλως καὶ νοερῶς)[1].

Иной род связи между мифологией и философией. Объединение Мифа и Логоса в едином процессе генезисной преемственности на первый взгляд воспринимается как сомнительное допущение. Миф и философия — существенно иные типы мышления:

---

[1] О незаинтересованности как мотиве становления греческой теоретической мысли см. И.Д. Рожанский (81, 191—92). Он же считает возможным применить при объяснении генезиса греческой теории идею (принцип) дополнительности, объединяющую «автохтонное» и «заимствованное» (80, 59).

миф — доисторическая, коллективно-бессознательная форма миросозерцания; философия, наоборот, уже в своих первых исторических проявлениях заявляет о себе как личностно-персонализированная любовь к мудрости. При таком духовном несродстве соприкосновение между ними представляется возможным лишь в смысле вражды и взаимоотталкивания. И это не только логическое соображение: мировоззренческая несовместимость Мифа и Логоса засвидетельствована в суждениях и настроениях первых греческих философов, в их высокомерном и неприязненном отношении к мифологии, скомпрометировавшей себя в глазах зарождающейся нравственности. Мифические сказания о сражениях Гигантов, Титанов и Кентавров Ксенофан (ДК 21 В1)[1] прямо называет достойными разоблачения «измышлениями предков» (πλασματα τῶν προτέρων), а Гомера и Гесиода, сочинявших и излагавших мифы, причисляет к фальсификаторам, поскольку они исказили существо богов, приписав им (θεοισ' ἀνέθηκαν) все порочные и постыдные наклонности людей. Не менее нетерпим к мифоэпическому наследию Гераклит. Хотя эфесский философ, по-видимому, признавал (ДК 22 В 56) величие Гомера и даже считал его — в духе общеэллинской традиции — мудрейшим из греков (τῶν ἑλλήνων σοφώτερος πάντων), однако и время, и мудрость Гомера, согласно Гераклиту, уже миновало (ἐγένετο), поэтому люди, в познании вещей ориентирующиеся на Гомера (παραπλησίως Ὁμήρωι), впадают в самообман (ἐξηπατηνται); такие люди (В 104) не имеют ни ума, ни понимания (τίς γὰρ αντῶν νοός ἢ φρήν), ибо они доверяют эпическим певцам и сказителям, выступающим перед народом, и тем самым идут на поводу у невежественной толпы (δήμων ἀοῖδοισί πειθονται και διδασκάλωι χρέωνται ὁμίλωι). Сходное отношение к мифологии можно проследить от «первых философов» до Платона и Аристотеля. Отсюда, казалось бы, естественно напрашивается вывод: философия исторически возникает не из мифологии, а в противоположность к ней, к ее экзотическому миру сюжетов и символов.

Однако такой вывод был бы преждевременным. Первоначальные философские спекуляции при всей их конфронтации с доисторическим религиозно-мифологическим комплексом находятся с ним в одном эволюционном ряду и в условиях зарождающейся исторической реальности служат его естественным продолжением[2]. Мифологию и философию генезисно (не предметно-методо-

---

[1] Ссылки на досократиков даются по изданию Дильса —Кранца в соответствии с общепринятой пагинацией; первая цифра — порядковый номер философа, А — фрагмент, В — свидетельство, вторая цифра — номер фрагмента или свидетельства.

[2] Ср. рассуждения Т.В. Васильевой о континуитете «философа» Гомера и раннегреческой философии (16, 294).

логически) объединяет, точнее роднит, **функция самосознания** (и связанная с нею практически-ценностная ориентация сознания), которая, разумеется, осуществляется на различных уровнях и в различных направлениях. Сами «первые философы» подсознательно это чувствовали, не будучи в состоянии четко определить, где проходит демаркация между критикуемым Мифом и критикующим его Логосом. Гераклит, например, выступая против антропоморфного символизма, ставит Гомера и Гесиода, этих кодификаторов древнегреческой мифологии, в один порядок с Пифагором, Ксенофаном и Архилохом, у которых способ мировоззренческой ориентации заведомо перерос рамки традиционной мифологии (ДК 22 В 40, 42). И в этом Гераклит инстинктивно прав. Он безотчетно подметил то, что современная историко-философская мысль пытается рационально описать в качестве любопытного культурно-исторического явления. Дело в том, что Гомер, с именем которого греки связывали сущность и происхождение мифологии, в своем эстетическом рационализме уже перерос границы традиционного мифа и, следовательно, должен рассматриваться в контексте генезисного родства со становящейся философией.

С Гомером, таким образом, греческий миф не рождается и не расцветает; с Гомером он уже умирает[1]. Вместе с формированием исторической (в противоположность общинно-родовой, доисторической) жизни мифология незаметно вырождается в свои многочисленные идеологические трансформации, существуя уже как индивидуализированное явление художественного (Гомер, Архилох), исторического (Гекатей), нравственно-правового («семь мудрецов»), дидактического (Гесиод), космогонического (Гесиод, Эпименид, Акусилай, орфики), религиозно-философского (Пифагор, орфики) сознания. Так что «первые философы» не столько начинают нечто новое, сколько **завершают** (лучше сказать, подхватывают) длительный процесс разложения традиционной мифологии, ее вытеснения персонализированными формами мировоззренческого освоения реальности. На этом пути трудно указать пункт, где **кончается** мифология, а где **начинается** философия. Умозрительные спекуляции, опосредствующие преемственность Мифа и Логоса, не укладываются в стационарные идейные классификации: для мифологии они слишком философичны, для философии — слишком мифологичны. Подобно любой философски понимаемой истине, происхождение самой философии оказывается процессом, в котором последняя начинается прежде, чем кончается мифология. Между Мифом и Логосом лежит мировоззренчески синкретичное идейное образование, в котором они совпадают,

---

[1] Уже Диоген Аполлонийский (ДК 64 А 8) видит в Гомере натурфилософа, который рассуждает не мифологически (οὐ μυθικῶς), а рационально.

образуют исторически своеобразное миросозерцание, отличное как от мифологии, так и от философии, и в то же время родственное им обоим.

При таком рассмотрении мысль о генезисной преемственности Мифа и Логоса приобретает конкретно-смысловое выражение: они не только чужеродно отталкиваются, но и генезисно соединяются. Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет **логического** выхода в философское мышление. Однако миф имеет **исторический** выход в философию, то есть через свои эволюционно развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания. Абстрактное понятие «миф» распадается, таким образом, на две конкретные генетически преемственные ступени: родо-племенной традиционный миф в его незатронутой индивидуальной рефлексией форме, или классический миф (66, 163 сл.); и миф неклассический, миф в стадии своего внутреннего мыслительного брожения, свидетельствующего об его вырождении и распаде. Переход от Мифа к Логосу возможен именно через рефлексивные, перезревшие редакции мифа, в которых просвечивается новая и несовместимая с самим мифом мировоззренческая доминанта. В зарубежной и отечественной историко-философской науке эти **переходные** от мифологии к философии умозрительные концепции обозначают различными, но родственными по смыслу наименованиями: «предфилософия», философские «предформы», «предыстория философии», а их носителей обычно называют «предшественниками» философии, ее «предвестниками» (см. 141, 13—40; 121, 26; 155, 7—8)[1]. В этих понятиях фиксируются духовные образования, которые уже не являются мифологическими, но которые еще не являются философскими. Это своего рода философствующее мифотворчество или мифическое философствование, в котором традиционные рамки коллективного мифотворчества разомкнулись, но пока еще не сомкнулись границы бесспорного философского творчества. Перед нами превращенный вариант мифа, или (имея в виду его наклонность к умозрительному дискурсу) спекулятивно-мистериальный миф, то есть миф в начальной стадии его ценностно-эпистемологической разработки. Он спекулятивен потому, что внутри него, за его декоративной поверхностью, хотя и смутно, но все же просматриваются зачатки (немыслимые в пространстве классического мифа) теоретических представлений о началах мира и человека. С другой стороны, этот предфилософский миф мистериален, ибо полагается (конструируется

---

[1] А.Н. Чанышев расширяет семантику начала философии, вводя понятия «парафилософия» (нефилософская «оболочка», окружающая философское ядро) и «протофилософия» (философия, едва-едва «возникшая из мифологии»). См. (110, 49—56; 111, 34).

индивидуальным сознанием) как образ некоей жизненно важной для человека и требующей разрешения тайны: общедоступную занимательность мифических сказаний он драматизирует в скрытой от непосредственного наблюдения игре космических сил (теокосмогония) или в религиозно-нравственных запросах и фантазиях человеческой души («дионисийская» антропология орфиков, этический монотеизм Гесиода) (см. 60, 160—67).

Таким образом, переходные формы **деградируют** в качестве мифологических структур, но в то же время **прогрессируют** в качестве исторически первичного (пробного) опыта философствования. Их своеобразие заключается в том, что, порывая с мифом как таковым, они превращаются в доктрину, логически и идеологически не обязательную для индивидов определенного социума, в учение, выступающее как продукт умозрительного («теоретического») самоутверждения личности. Философии как таковой здесь еще нет, но несомненно есть враждебная традиционной мифологии теология (типичный пример — Ферекид) или, как ее называет Э. Роде, теософия, «стремящаяся стать философией» (170, 2, 106). Положительные результаты этих стремлений с философской точки зрения весьма ограничены: спекулятивному мифу не удается перейти от образа к понятию, от последовательности (диктуемой логикой сюжета) **чувственных созерцаний** к последовательности **рациональных умозаключений**. Мышление на этой стадии еще сковано «неразличимостью (Unklarheit) между чувственным представлением и понятием» (121, 29). Речь идет, скорее, о богах, чем об олицетворяемых ими силах и стихиях. Говоря о предфилософских грезах ранних орфиков, Э. Роде замечает: «Орфические боги предрасположены к превращению в чистые понятия, однако им не удается полностью сбросить с себя остатки антропоморфной индивидуальности и чувственной ограниченности образа; понятию не удается окончательно прорваться через покров мифа» (170, 2, 115).

И все же переходные мировоззренческие формы по отношению к будущей философии играют роль прародительского начала; они перспективно обращены к ней, точнее, к возможностям ее происхождения, создавая для ее зарождения необходимую интеллектуальную ситуацию. В них делается шаг вперед в направлении к «более реалистическому, то есть менее символическому и менее антропоморфному видению мира» (155, 72). Без них рождение философской рациональности, как справедливо полагает Ф. Корнфорд (128, 3), представляется «необъяснимым, даже сверхестественным (portentous) событием». И наоборот, предфилософские спекуляции обеспечивают по крайней мере вероятность появления рационального мышления; они очерчивают круг представлений и мыслительных мотивов, из которого зарождающаяся философия не

пыталась выйти: она стремилась лишь уточнить и внятнее обозначить границы этого круга. С точки зрения переходного Мифа к Логосу мировоззрения, философский почин Фалеса выглядит не началом, а **продолжением** предшествующих усилий и достижений. Так что было бы наивно и неисторично представлять себе дело таким образом, что «Фалес или Анаксимандр, подобно Адаму в день его сотворения, безотносительно к предшествующей традиции и в обход унаследованных представлений о вещах, взирали невинными глазами на мир чистой чувственности, лишенный какого-то ни было структурного оформления» (ibid).

Вместе с этим переходные мировоззренческие образования вносят ясность в истолкование исторических начал и сущности греческой цивилизации вообще. Они побуждают нас искать реально-историческую альтернативу некритической формуле «греческого чуда», созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает генезисную предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого «чуда» собственно не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления, прошла естественные фазы зарождения, созревания и апогея; ибо классика немыслима без архаики, последняя в свою очередь уходит своими корнями и предпосылками в подсознательную стихию религиозно-мифологического комплекса. Пластический образ Афродиты, рождающейся из природной стихии (в общем-то из неупорядоченных оргийно-эротических страстей, связанных с культом Великой Матери), может служить эмблемой происхождения греческой культуры вообще. Причем последовательность «возрастных» эпох этой культуры вполне поддается сравнительно- историческому или феноменологическому «вычислению». Разумеется, в созданиях греческого гения, справедливо замечает Л. Жерне (140, 258), как и в любых продуктах творческого самовыражения, есть нечто непредсказуемое и немотивированное, однако же, вопреки всем культурологическим домыслам и метафорам о «чудесном» откровении эллинского духа, они рождаются из собственных предпосылок и потому имеют подготовительные стадии и условия своего формирования. Можно, следовательно, говорить об их самобытности и оригинальности, но отнюдь не об их неподдающейся объяснению исключительности.

§3. ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ — ОТПРАВНАЯ УСТАНОВКА СТАНОВЯЩЕЙСЯ ФИЛОСОФИИ

Существенная черта возникающего Логоса — осознание личностных критериев философствования. Логос формируется как новый сравнительно с Мифом тип самосознания, осуществ-

ляющегося через неделимый суверенитет индивидуального мышления. Гераклитовское гордое признание (ДК 22 В 101): «я взывал к самому себе» (εδιξησαμην εμεωυτον), то есть не опираясь на авторитет традиции, касается — хотя и с различной степенью убедительности — любого из «первых философов». Все досократики видят в мифологии пережившую свое время форму мышления, возвратиться к которой невозможно, не впадая в детство; поэтому их положительное философское творчество неотделимо от отрицательного отношения к мифопоэтической традиции. Контрарное противостояние мифологии и философии предельно четко выразил Платон в «Федоне» (61 В): одно дело в традиционном духе заниматься мифотворчеством, и совсем другое дело рационально отыскивать истину (ποιεῖν μύθους, ἀλλὰ λόγους). Вся досократика, созидая философию, движется в рамках этой контрарности. Собственно недоверяющий преданию критицизм и есть пробуждающийся философский разум, или, как его назвал Гераклит (ДК 22 В 115), «мышление, развертывающееся на собственном основании» (λόγος ἑαυτῶν αὔξων). Однако критицизм возникающей философии не исчерпывает ее связи с предшествующим религиозно- мифологическим комплексом. Наряду с ним существует еще инерция культурно-исторического процесса, против которой зарождающееся философское самосознание не имело надежных средств защиты. Возьмем хотя бы сам термин «миф». В эллинском архаическом социуме «миф» (μῦθος) означает совокупность абсолютных (сакральных) ценностно-мировоззренческих истин, противостоящих повседневно-эмпирическим (профанным) истинам, выражаемым обыкновенным «словом» (ἔπος). Что касается слова «логос» (λόγος), то оно в эпосе (у Гомера и Гесиода) встречается чрезвычайно редко, к тому же во множественном числе (λόγοι) и для обозначения праздных и лживых речей (ψευδέας λόγους). С возникновением философии «логос» как семантическая антитеза «мифу» входит в силу на правах выразителя сокровенной истины, а «миф», наоборот, девальвируется до критически третируемого заблуждения. Но смена терминов произошла далеко не сразу. Платон и Аристотель, например, сознательно оперируют понятиями Миф и Логос как антиподами; о досократиках этого сказать нельзя. Отказавшись от мифа как способа миросозерцания, они сохраняют само слово для обозначения философских доктрин, то есть употребляют термин «Миф» в функции «Логоса». Например, Парменид (ДК 28 В 4) предлагает своему ученику выслушать его философскую речь, называя ее мифом (μῦθον), причем безо всякой иронии или иносказания; более того, свой «путь истины» (метафизику бытия) он прямо называет «мифопутем» (μῦθος ὁδοῖο), то есть рассказом о пути, следуя которым можно обрести истину (В 8). В таком же духе пользуется термином «миф» Эмпедокл (ДК 31 В 17). Своему адресату Павсанию он обещает рассказать «мифы» (μύθων κλῦθι), прямо

отождествляя их с философским учением, воспитывающим разум (γάρ τοι φρένας αὔξει); в другом месте (ДК 31 В 23) он именует мифом наиболее авторитетное и чтимое им пророческое знание (θεοῦ πάρα μυθον).

Кроме того, рождение античной философии невозможно оторвать от социогенеза греков, от становления и первоначального опыта греческой полисной государственности. Ибо само условие возможности происхождения философской рефлексии предполагает наличие способного и склонного к философствованию индивида. Как справедливо замечает В. Шадевальдт, при разыскании исторического начала философии следует помнить, что «философия не просто однажды «произведена» на свет, учреждена, основана, но что она в качестве насущной потребности человека утверждается с самим человеком и развивается вместе с ним» (172, 47). Однако хронометрировать этот процесс чрезвычайно трудно. Хотя этот период в истории Эллады и называют «переломным моментом», «культурным переворотом», «архаической революцией» (см. 32, 29—60; 5, 9—29), тем не менее мы имеем здесь дело не с событием и не с совокупностью событий, а с длящейся столетиями эволюцией, в которой трудно указать общепризнанный хронологический эпицентр (обычно «переломный момент» в Греции датируется IX—VI вв.).

Естественно, «граница», отделяющая исторического индивида от доисторического, колеблется и тем беспокойнее, чем пристальнее мы к ней присматриваемся: в исторической личности просматривается ее легендарный предшественник, а в доисторическом (мифопоэтическом) образе — черты исторического лица. Например, «семь мудрецов» — исторические люди, однако большинство из них не поддается историческому описанию, а их мировоззрение (мудрость) имеет весьма слабый намек на философию[1]. С другой стороны, гомеровский герой Одиссей, как полагает Г. Кирк, «во многих отношениях способен к философии, причем выделяясь не столько своей «хитростью», сколько тонкостью анализа сложных ситуаций, приводящего в итоге к рациональному выбору» (155, 73). Получается, что философия отсутствует там, где она по всем вероятиям должна быть («семь мудрецов») и в то же время она присутствует там, где ее ни по каким расчетам не должно быть. Это еще раз напоминает о том, что историческое начало философии содержит в себе элемент континуальности, связывающий две противоположные мыслительные эпохи в единый развивающийся

---

[1] Именно поэтому К. Маркс охарактеризовал относящийся к ним мировоззренческий комплекс как «мифологическое начало греческой философии» (2, 28). То же самое — в «Немецкой идеологии» (I, т. 3, 124).

ряд, и побуждает искать за логической несовместимостью Мифа и Логоса их историческую (генезисную) преемственность.

Возникающий Логос углубляет наметившуюся в героическом и теогоническом эпосе тенденцию к систематизации и натурализации традиционной картины мира. Демифологизация родового миросозерцания осуществляется вместе с прогрессом греческого социума и на его основе. Начала этой демифологизации восходят к эстетическому рационализму Гомера, а также к генетизму и мифопоэтическому концептуализму Гесиода. Первые философемы складываются в зависимости от степени десакрализации древнегреческого этоса, начавшейся задолго до происхождения философии. Сама десакрализация жизни и сознания — в определенном смысле уже предфилософский процесс, подхваченный затем «первыми философами». Другими словами, вместе с обмирщением межчеловеческих отношений обмирщаются и символические представления о мире. Коллективно-бессознательная (некритическая) верность преданию уступает место индивидуально-сознательной оценке этого предания и критическому взгляду на него. В качестве субъекта философской рефлексии выступает гражданский индивид, преодолевший жесткие и обезличивающие нормативы родо-племенного миропорядка. Свобода мыслительного самоопределения индивида, обусловленная в свою очередь его социально-правовой и имущественной автономией, задает направление развития, возможности и пределы его умозрительных конструкций. Благодаря этой свободе он приходит к осознанию того, что воспринятая им по наследству от предков религиозно- мифологическая картина мира оказывается фантастическим измышлением, экстраполяцией на объективную действительность опыта и содержания человеческой жизни. Именно «первые философы», в частности Ксенофан, открыли **антропогенные истоки** любого религиозного процесса, показали, что всякое боготворчество — не более чем искаженное выражение человеческого самосознания. Тем самым зарождающаяся философская рефлексия подрывает миф в его гносеогенной основе, разоблачает психический механизм духовного производства мифологии — ее антропоморфизм. Это настолько радикальный и бесподобный в истории эллинского мышления акт, что в свете его не только Миф и Логос, но даже предфилософия и философия представляются двумя несоизмеримыми величинами: Гесиод и Анаксимандр, например, оказываются разделенными «внушительной пропастью» (enormous gulf), смысл которой мы и сейчас «не можем окончательно уяснить» (155, 73). Перед нами феномен, в самом деле провоцирующий его символическое объяснение («греческое чудо»).

Казалось бы, вместе со становлением философии сознание пробуждается от мифологического сна и впредь гарантирует себя от

антропоморфных заблуждений. Ксенофан (ДК В 1, 10) убежден, что люди, издавна следуя Гомеру (χαθ᾽ Ὅμηρον ἐπει μεμαθήκασι πάντες), порабощены его антропоморфной идеологией; следовательно, только отказавшись от Гомера, мы сможем расстаться с «нелепостями предков» (πλασματα τῶν προτέρων). Ощущением раскрепощенности от мифопоэтических иллюзий пронизана вся раннегреческая философия. Самоутверждающийся Логос убежден, что, учтя уроки мифопоэтических (антропоморфных) ошибок Гомера и Гесиода, он пойдет своим собственным путем в постижении сущего и даст, наконец, аутентичный, объективно-истинный образ космоса, свободный от каких бы то ни было признаков субъективно-человеческого присутствия. Однако дать бесстрастное изображение бытия, реальности самой по себе, без антропоморфных примесей, для раннегреческой философии оказывается непосильной задачей: ей не удается сконструировать онтологию, свободную от личного или общественного опыта конструирующего ее субъекта. Преодолевая границы традиционного мифа, философия — что бы ни думали об этом сами «первые философы» — отнюдь не порывает с привычками антропоморфно-качественной семантизации явлений (см. 18, 328—42). Самосознание досократиков имеет определенный «порог чувствительности», за пределами которого первобытная аналогика возобновляется. Так что с переходом от Мифа к Логосу антропоморфизм претерпевает коренные преобразования, но не исчезает бесследно; из непосредственного он становится опосредованным, из чувственно-наглядного образотворчества он трансформируется в уточненные спекулятивно-умозрительные построения. Интеллектуализация сознания автоматически ведет к интеллектуализации конструируемой им картины мира. Причем переход от одной фазы антропоморфизма к другой настолько постепенен, что зачастую невозможно отличить фазы антропоморфизма от их промежуточных градаций. Не улавливая точные границы между Мифом и Логосом, некоторые исследователи не без основания пытались «трактовать Гесиода в качестве первого досократовского философа» (155, 73).

Как бы мы ни называли досократовский антропоморфизм (мифологические «остатки», «пережитки», «рудименты»), его невозможно обойти при определении исторического начала философии. Мы не можем отслоить его от сознания «первых философов» и отбросить как нечто мертвое и внешнее, не разрушая существо и мыслительную самобытность их умозрения. Ибо антропоморфизм досократиков вовсе не формальный элемент их миропонимания; он образует исходную предпосылку их качественного взгляда на мир, конститутивный момент при классификации и объяснении явлений. Задача историка философии заключается в том, чтобы за той **свободой**, которую они проявляют в критическом преодолении мифологии, подметить **необходимость**, с которой антропоморфный

способ видения проникает в их мышление и зачастую довлеет над ним. Раньше уже было упомянуто об инерции культурно-исторического процесса, «смягчающей» резкость перехода от одной системы социокультурных ценностей к другой, от Мифа к Логосу. Уточним этот образ инерции на примерах языкового и мировоззренческого порядков.

§4. ЯЗЫКОВЫЙ БАРЬЕР НА ПУТИ К ФИЛОСОФСКОМУ САМОВЫРАЖЕНИЮ

При знакомстве с досократовскими источниками и свидетельствами обращает на себя внимание одна существенная для генезиса философии особенность: несоизмеримость революционизирующего характера мышления «первых философов» и консервативная инертность их философского словаря, несоответствие новых понятий (идей) и старого глоссария, в котором они выражаются. Создается впечатление, будто мышление досократиков сравнительно с мифом изменилось и продвинулось вперед, в то время как язык остался без изменений. Это впечатление не обманчиво. «Первые философы» в самом деле не задумывались о языковой культуре и профессионализации своего творчества. Мы не обнаружим у досократиков ни одной изобретенной ими категории для обозначения открывшейся им умопостигаемой реальности, ибо весь терминологический состав их философствования рекрутируется из обыденного языка. Нетрудно представить себе, к каким неожиданностям (учитывая беспрецедентность самого события) языкового и общенческого планов могло привести и в действительности приводило такое языковое новшество.

Согласно теории В. Уорфа, развитой им на материале культуры хэпи, язык органически связан с мировоззрением, имеет структурно-семантическую организацию, объективация которой — в зависимости от ее интенсивности — обусловливает изоморфную с ней метафизику бытия; другими словами, язык космогенетичен (178, 57 сл.). Если не говорить о частностях, которые всегда можно оспаривать, эта теория (иногда ее называют гипотезой) подтверждается или, скажем, иллюстрируется на примере исторического начала философии. Становление последней осуществляется в среде сформировавшегося и предсуществующего любому мыслительному акту языка; следовательно, в своем возникновении она неизбежно должна испытывать на себе его требования и ограничения. И она действительно испытывает его влияние. По замечанию В. Шадевальдта (172, 162), античный Логос в качестве интеллектуальной возможности уже существует в предшествующем ему языке. В самом деле, вся проблематика и понятийный аппарат

зарождающейся философии как бы закодированы в языке Гомера и Гесиода[1]; так что само происхождение философской рефлексии правомерно рассматривать как реализацию предысторической языковой возможности (разумеется, не подменяя этим сложность и противоречивость протогенезисной ситуации, породившей философию).

«Первые философы», безусловно, почувствовали себя стесненно в границах традиционных языковых значений, и внимательный наблюдатель всегда заметит в их похожих на прорицания высказываниях стремление выйти за их пределы. Более того, возникающая философия является не только продолжением архаического языка (по сути дела тождественного мифу), но и бунтом против него. Поскольку, однако, традиционный язык (к тому времени уже письменный) предстал перед ними как авторитетная и неустранимая реальность, то досократики пошли по единственно возможному пути, отвечающему их интеллектуалистским притязаниям, — по пути его **мировоззренческой пересемантизации**. Словам повседневного обихода они придают новые значения, «вписывают» в них непривычные смыслосодержательные функции (148, 338). Это вело к результатам, не предвиденным, по-видимому, самими философами. Отметим наиболее характерные из них.

Поскольку семантическая инверсия языка, предпринятая «первыми философами», основывалась на чисто индивидуальных критериях, то есть на свободе интеллектуального выбора, то в итоге философы приходят к концепциям, достоверным лишь для них самих. Отсюда принципиальный плюрализм и не менее принципиальный полемизм складывающейся философской жизни; философы не соглашаются между собой не столько в частностях, сколько в исходных смыслообразующих предпосылках. Например, каждый из досократиков приемлет идею единой и неизменной сущности; и тем не менее между ними нет взаимопонимания, ибо, как заметил Аристотель (Soph. 10, 170в), единое по своей природе многозначно. Далее семантическая инверсия языка поссорила философию с обыденным сознанием, а также с тесно связанным с ним официальным религиозно-мифологическим символизмом. В пространстве одного и того же языка образуется немыслимое прежде **двуевидение мира**, четко сформулированное Парменидом (ДК 28 В 1). С одной стороны, есть «подлинное слово» истины (πιστός λόγος), способность к которому философ не без гордости приписывает себе; с другой стороны, есть «мнения смертных» (βροτῶν δόξας), в которых нет достоверной истины. Гераклит (ДК 22 В 17) порицает «толпу» за ее некритическую

---

[1] Семантическую эволюцию эпистомологических категорий от Гомера и Гесиода к досократикам см. Курт фон Фритц (139, 23—85).

наивность, за то, что она доверяет традиционному значению слов и потому «не разумеет то, с чем имеет дело». Мнение «большинства» (πολλοί) квалифицируется философом как бред, галлюцинация, сон. Не обладая Логосом, постигающим скрытую гармонию вещей, обыкновенные смертные тем самым еще не проснулись для созерцания истины и жизни в ней; поэтому, находясь в бодрствующем состоянии (ἐγερθέντες), они все равно как бы пребывают спящими (εὕδοντες).

Однако окончательно «очистить» язык от традиционных (мифологических и бытовых) значений слов «первым философам» не удается. Какое бы слово они ни брали для обозначения умопостигаемых сущности и функций бытия, оно неизменно несет на себе «следы», «рудименты» антропоморфно-опытного происхождения. Открываемый ими мир метафизических сущностей, или, как его называет Парменид, мир «самодостаточной истины» (ἀληθείης εὐκυκλεος), в сущности оказывается тусклой и бледной параллелью к «ложному» чувственно-воспринимаемому миру. Поэтому там, где благодаря их усилиям исчезает непосредственный, пластически-зримый антропоморфизм, начинается антропоморфизм их собственный (опосредованный). Все базовые понятия досократовской спекуляции не что иное, как антропогенные образы, полученные путем экстраполяции на «невидимую» сферу сущего качественной специфики «видимого», человечески освоенного порядка существования. Понятие физического «элемента» так или иначе сохраняет для досократиков значение «буквы» (στοιχεῖον) вселенского бытия. Так что упорядоченное разнообразие элементов (для Эмпедокла особенно характерно) дает «текст», то есть космическую картину мира; начало сущего (ἀρχή) несет в себе управленческую, «начальствующую» функцию (особенно у Анаксимандра) и коренится в социогенных терминах «власть», «держава» (ἀρχή), «правитель» и вообще должностное лицо (ἄρχων); мир как космос терминологически и семантически восходит к изяществу и симметрии, упорядоченности и красоте (χόσμος) произведенной человеком вещи (первоначально означал также организованную массу людей, например, воинский строй, или тип общественного устройства)[1].

В результате такой экстраполяции досократовский философ конструирует надчеловеческий миропорядок (мегамир), аффектированный признаками культурно-человеческого присутствия. Мир естественный декорируется под мир «искусственный»; хаос (το ἄπειρον) конституируется в космос по мере конституирования самого субъекта, в зависимости от степени преодоления субъектом

---

[1] Это и есть выражение того «магического взгляда на язык», который дает о себе знать даже в современной науке (42, 171).

своей собственной хаотичности и неведения (ἀπειρία) относительно своих границ и возможностей. После досократиков языковая дезантропоморфизация философии сделала лишь незначительные успехи. Даже логический рационализм Аристотеля оказался бессилен против антропоморфной стихии слова. Стагирит осознавал потребность теоретического мышления в языке строго научного (объективного) описания, но сам в этом отношении не продвинулся далеко. Но говоря уже о введении в космологический словарь новых сравнительно с досократиками антропоморфных категорий (телеологического цикла), он беспомощен против древнейшей антропоморфно-бытовой лексики. При использовании последней молчаливо предполагается, что ее семантика беспристрастна и объективна, свободна от присутствия субъекта. Например, при описании диалектики устойчивости и изменчивости бытия он пользуется (наряду с другими) терминами антропо-психического происхождения: вечно сохраняющаяся природа, не будучи подверженной возникновению и уничтожению, тем самым «спасается» от гибели (σωιξομένη); в то время как ее изменчивый лик, вызывающий в воображении образ зыбкости и ненадежности всякого конечного существования, передается термином, испокон веков означающим страдание и аффект (πάθη).

По-видимому, «первые философы», прорвав горизонт обыденного сознания и открыв, что истина умопостигаема (νοητά), испытали не только гордость и чувство превосходства над пребывающей в заблуждении «толпой» (хотя и не без этого). В их суждениях нельзя не уловить нотки досады и огорчения, если не отчаяния, от сознания того, что их образ мышления проигрывает традиционному в коммуникативности и является в сущности безъязыковым. Они говорят теми же словами, что и «большинство» (πολλοί), но думают совсем по-другому[1]. Философ, например, оперирует словом «Логос» и вкладывает в него глубокий спекулятивный смысл, в то время как для обыкновенных смертных оно, как утверждает Гераклит, непостижимо «ни до, ни после того, как они о нем впервые услышат» (ДК 22 В1). Люди «толпы», с точки зрения философа, могут сколько угодно повторять слово «Логос», но они будут только профанировать его содержание, не будучи способными на поэтический (νοητός) контакт. Как говорит Гераклит (ДК 22 В72), хотя они «ежемгновенно» встречаются с этим Логосом, они тем не менее «размежевываются с ним» (τούτωι διαφέρονται), и потому все вещи в их представлении, не объединенные управляющим ими Логосом, кажутся им лишенными отечества (ξένα φαινεται). В досократовской философии апробирова-

---

[1] Ср. замечание К. Маркса о том, что первые греческие мудрецы «столь же мало популярны, как статуи олимпийских богов» (2, 133).

ны две более или менее заметные возможности обойти обыденный язык или найти ему замену, попросту изобрести некий новый язык, свободный от антропоморфных ассоциаций и в то же время успешно выполняющий коммуникативную функцию.

Одна из этих возможностей отчетливо просматривается в философском эпосе Парменида и Эмпедокла (ее элементы заметны также у Ксенофана и Гераклита). Суть ее в следующем. Философ задается целью установить контемплятивно-бессловесную связь между синхронно настроенными субъектами, наподобие сакрально-символического **взаимопонимания** участников практиковавшихся в Элладе мистерий (к практике последних, возможно, восходит пифагорейский мотив молчания). Для этого он стремится сбить слушателя (ученика, последователя) с «заезженной дороги» (πολύπειρον ὁδόν) обыденного рассудка, заставить его забыть тиранию общепринятой семантики и тем самым принудить (отсюда повелительно-наставнический тон учения Парменида и Эмпедокла: λεῦσσα, κλῦθι, νοει, δέρκεν) к непосредственному, то есть внесловесному, созерцанию прокламируемых истин. Не случайно Парменид (ДК 28 В1) предупреждает своего адепта не нарушать умозрительный полет к подлинной реальности «обманчивым зрением» (ἄσκοπον ὄμμα), «грохочущим ухом» (ἠχήεσσαν ἀκουην) или «болтовней» (νωμᾶν... γλῶσσαν). Аналогичную установку на сосредоточенность мышления можно уловить в гераклитовском презрении к «многоучености» (πολυμαθίη), мешающей умному пониманию (ДК 22 В40). От своего адресата Парменид (ДК 28 В4) требует прежде всего внимания и доверия как условия возможности прозрения в истине; сам ментальный процесс толкуется им как «шагающее вперед Убеждение» (πειθους κέλευθος), доверительное шествие туда, куда тебя ведут. К обстоятельствам, затрудняющим постижение философских истин, Эмпедокл (ДК 31 В114) относит «обедненность ума доверием» к ним (δῦσξηλος ἐπί φρένα πίστιος ὁρμή). Однако этот способ освобождения философии от бремени обыденного языка был менее всего перспективным. Он держался в сущности на поэтических пристрастиях отдельных энтузиастов, и прогресс эллинской рациональности без труда вытеснил его за пределы философии (уже Зенон, «любимчик» Парменида, отказался от методики своего учителя в пользу активной диалогической формы общения и изложения).

Более продуктивным по своим научным последствиям оказалось другое направление в преобразовании и совершенствовании языка возникающей науки и философии. Оно связано с поразительными по своей плодотворности интуициями и предвосхищениями пифагорейцев. В истории европейского мышления они первые предприняли опыт целеосмысленного перехода от языка антропоморфно-качественного описания действительности к методам

ее формально-количественного моделирования. Этот переход был возможен и фактически осуществлялся как реакция пробуждающегося эллинского интеллектуализма на традиционную и в условиях полисной государственности официальную систему миропонимания. Во всяком случае в инициативе пифагорейцев нельзя видеть всего лишь естественный продукт филиации первобытной «математики» и архаического художественного стиля (геометрического). Олимпийская картина мира не отвечала ни этико-религиозным, ни логико-мыслительным устремлениям пифагорейцев: она казалась им написанной искусственным, «человеческим» языком, скрывающим или искажающим истинное бытие вещей. Пифагорейцы, таким образом, пришли к идее существования «подлинной» природы (в отличие от «неподлинной», антропоморфной), доступ к которой возможен только через разрушение мифо-обыденных канонов восприятия. Чтобы быть познанной, говорит Филолай, самостная природа «нуждается в божественных, а не человеческих средствах познания» (ДК 44 В6). Однако эпитет «божественный» мыслится при этом весьма нетрадиционно, даже натуралистично. Божественное постижение сводится к использованию средства самого что ни на есть естественного (φυσικωτάτην), то есть свободного как от случайностей, так и от людского произвола и имеющего прочное основание в самом себе (ДК 44 А13). Это средство познания «в соответствии с природой, а не по человеческому установлению» (φύσει καί οὐ νομωι) пифагорейцы видят в языке математики, на котором, по их убеждению, написана сама природа и который не несет на себе антропоморфно-качественных («ложных») примесей. «Ложь, — говорит Филолай (В11), — ни в каком виде не обитает в числе, поскольку она чужда и ненавистна его сущности; наоборот, истина испокон веков родственна и соприродна числу». Совокупность знаков, которыми исчерпывается сущностный язык природы, состоит из десяти первых чисел натурального ряда — своего рода азбуки вселенной. Поэтому «великая, всесовершенная и всеспособная» декада, взятая в своих внутренних отношениях и зависимостях, лежит в фундаменте всего сущего и объясняет все многообразие и разнообразие «божественного, космического и человеческого миропорядка». Введение математического («объективного») языка, как утверждает Архит, «прекратило споры и породило согласие между людьми» (ДК 47 В3).

Безусловно, этим было положено начало чистой математики с ее ориентацией на всеобщие и необходимые истины. Использование ее методов и средств привело уже в древнейший период пифагореизма к возникновению некоторых отраслей теоретического естествознания, например, математической акустики («гармоники»), математической астрономии («небесной механики»), немного позднее — математической географии. Однако в своих разысканиях пифагореизм постоянно наталкивался на тормозящий фактор, заста-

вивший математику двумя столетиями позднее (в «Началах» Евклида) отказаться от философского партнерства и тем самым эмансипироваться в суверенную область частнонаучного знания. Этот тормозящий фактор — антропоморфизм. Пифагорейцы энергично боролись против традиционного антропоморфизма, но не менее энергично проповедовали и развивали свой собственный. Их числовой мистицизм — не что иное, как спекулятивная, **философско-математическая разновидность антропоморфизма**, генезисно восходящая к первобытной магии, религии и мифологии. В числах и числовых связях они хотели видеть больше, чем позволяли права и возможности математического знания. Формализовав мироздание, сведя все сущее к строгим числовым пропорциям и зависимостям, они «просмотрели» сами числа, отдали их во власть своим предубеждениям и заблуждениям. Пифагорейцы объективировали на числа свой собственный и традиционный нравственно-религиозный опыт и тем самым создали беспримерную по своей тщательности и по своему изяществу математическую мистификацию, своего рода антропоморфно-теологический карнавал математических объектов. Каждая математическая величина или отношение у пифагорейцев превращается в мифологему, в эмблему своеобразного религиозно-математического культа: монада названа Мнемозиной, диада — супругой Кроноса, декада — Верой; угол треугольника — Реей, Деметрой и Гестией; угол четырехугольника — Кроносом, Аидом, Аресом и Дионисом, угол 12-угольника — Зевсом, угол 56-угольника — Тифоном и т.д. Равным образом числа у пифагорейцев имеют антропологический статус: четверка, например, заключает в себе справедливость, шестерка — одушевленность, семерка — ум и здоровье, восьмерка — любовь и дружбу и т.д. Такое прочтение чисел не просто противоречило их математическим свойствам; как остаточное (даже если мы назовем пифагорейское движение реформаторством) явление первобытной сакрально-культовой духовности оно тяготело к традиционным, ритуально-символическим нормам миропредставления и тем самым сдерживало всеобщий процесс рационализации и секуляризации естественнонаучного и гуманитарного знания в раннеисторической Греции. Аристотель (M. mor. AI. 1182a) справедливо усмотрел здесь непозволительное и с точки зрения становящейся науки вредное размывание границ этики и математики. «Впервые заговорив о добродетели, — замечает Аристотель, — Пифагор сделал это неподобающим образом (οὐκ ὀρθῶς), ибо, отождествив добродетели с числами, он создал неудачную (οὐκ οἰκείαν) теорию добродетели»; ведь сколько не манипулируй числами, от этого «справедливость не станет числом».

ГЛАВА II.

АНТИНОМИЯ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА: СИНХРОННАЯ СТРУКТУРА ОЛИМПИЙСКОГО КОСМОСА. ГОМЕР

§ 1. ПЕРВОМИФ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Переход от Мифа к Логосу в Греции, впрочем, как и везде, где возникает философия, как мы уже говорили, противоречив по структуре и длителен по генезисной протяженности. Наши представления о нем во многом зависят от того, с какой стороны на него смотреть. Это обстоятельство мешает зарегистрировать факт происхождения философии в качестве однозначного культурно-исторического явления. Историческое начало философии оказывается транзитивным событием, незаметно выходящим из своих предпосылок и так же незаметно перерастающим в зрелые концептуальные построения. Если за точку отсчета взять Фалеса, то, при всем желании, не удается вместить начало философии ни в его учение, ни в учение милетской школы. При попытке конкретизировать границы исторического начала философии последние неизменно расширяются до размеров, нарушающих семантику самого понятия начала. Если проследить «верхний» предел становления греческой философии, то ее начальный период растягивается едва ли не до Аристотеля. Попытка подойти к началу философии «снизу», со стороны доисторической духовной культуры, также не дает ничего определенного: зарождающаяся философия своими корнями упирается в предпосылки, без которых ее возникновение немыслимо; в свою очередь, эти предпосылки вытекают из других, еще более древних предпосылок, без которых первые невозможны, и т.д. Непрерывность мировоззренческой эволюции шаг за шагом отодвигает исследовательское внимание в глубь веков; поэтому нас не должно удивлять, что Э. Тэйлор, например, ищет начало философии (если не готовую философию) в первобытном анимизме, а Ф. Корнфорд и Дж. Харрисон — в тотемистической родо-племенной религиозности.

В этих ретроспективных экскурсах есть своя истина: в воззрениях «первых философов» без труда можно обнаружить следы примитивных религиозно-культовых верований и действий (магии, анимизма, тотемизма), и в этом отношении Эмпидокл, быть может, представляет собой ни с кем из досократиков не сравнимую достопримечательность. Однако в данном случае речь идет не столько об отдельных религиозно-мифологических «остатках» в корпусе становящейся философии, сколько о магистральных генезисных зависимостях, связующих враждебные друг другу Миф и Логос в непрерывную и противоречивую мировоззренческую преемственность. Для выявления этих зависимостей нет необходимости оперировать таким емким и многомерным понятием, как миф. Гораздо рациональнее за отправной пункт рассмотрения взять конкретную особенность мифопоэтического мышления, которая располагается на одной генезисной плоскости с возникающей философией. Такой особенностью является антиномическое видение реальности, свойственное как мифу, так и отрицающей его философии.

Уже дофилософское сознание спонтанно и подсознательно ищет механизм вселенского развития и находит его в бинарной структуре сущего, в противостоянии и взаимодействии двух антагонирующих принципов. В основании бытия мифопоэтическая фантазия постулирует первоисходное противоречие в качестве условия и движущего мотива вселенского становления, именно пространственное и смысловое противостояние «верха» и «низа», Неба (мужского начала) и Земли (женского начала). Ф. Ратцель называл этот бинарный комплекс «мировым мифом» (77, 1, 57). Противолежащие агенты образуют исходную антиномию мифопоэтической онтологии, ту первобытную пару, члены которой, вступая во взаимные отношения, создают космогоническую ситуацию, а вместе с этим и начало космогонического становления. Мир рождается как следствие «священного брака» (ἱερος γάμος) Отца-Неба и Матери-Земли. Хотя отчий и материнский космические принципы связаны бинарным единством, стремятся к слиянию через различные медиирующие символы (фаллос, обелиски, мировое дерево и др.), они тем не менее достаточно самостоятельны, имеют тенденцию к самоопределению и даже к взаимной экспансии. Представления о них складываются в две взаимооппонирующие линии мифотворчества, обусловленные, по-видимому, логикой развития родо-племенной общественности, точнее эволюцией доисторических институтов власти и формированием моногамной семьи. Одна линия мифогенеза греков имеет последовательно патернитетную структуру и направленность: под именем религии Зевса ее всесторонне описал А. Кук в своем капитальном исследовании о культе

Зевса (126)[1]. В мифологии Зевса[2] отцовский принцип (Зевс) выступает как устроитель, хранитель и попечитель мира, то есть как нечто трансцендентное по отношению к уже готовым вещам. Другая, более древняя линия мифогенеза греков, наоборот, отмечена матриархальным происхождением; она складывается в систему женопоклоннического культа, объединенного вокруг центрального символа Великой Богини-Матери, персонифицирующей производительную активность природы (в узком смысле плодоносящую способность Матери-Земли)[3]. В этой мифологии материнский принцип (Великая Мать) выступает как зачинающая, порождающая и вскармливающая сила, то есть как нечто имманентное по отношению к вещам, которых еще нет, но по внутренней логике материнского плодозачатия долженствующих появиться. Обе мифологии весьма древни, во всяком случае в критомикенской Греции они уже закончили циклы своего формирования и сосуществуют как две гетерогенные, но взаимозависимые религиозные идеологии[4], образуя своеобразный мировоззренческий синкрисис, названный М. Нильсоном «бинарным монотеизмом» (166, 404)[5].

В исторической судьбе античного мифа диалектике этой **первобытной пары** принадлежит знаменательная роль: она образует первообразную модель космогенеза, к которой так или иначе восходят все предфилософские и раннефилософские попытки детерминировать мировой процесс. Мифология Неба и Земли прослеживается и поддается хотя бы схематической реконструкции на материале почти всех архаических культур (54, 364; 98, 225 сл.)[6].

---

[1] Еще раньше культу Зевса была посвящена монография русского исследователя П. Леонтьева (53), во многом предвосхитившего обобщения А. Кука и А.Ф. Лосева (55, 89 сл.).

[2] Ж. Дюмезиль называет ее «царской мифологией» (31, 113).

[3] Реставрацию ее образа и функций в системе крито-микенского пантеона см. М. Нильсон (166, 389 сл.); О. Керн (154, 1, 27—48).

[4] Иногда диалектика структурного (пластического) и генезисного начал в греческой мифологии описывается в категориях дионисийского («менадического») и аполлонийского; их существование прослеживается уже в доисторическом Эгейском мире (82, 15—29; 166, 533 сл.).

[5] В отечественной литературе этот синкрисис описал Ф. Зелинский (34, 19—27; 33, 57—61, 122—25). Еще раньше на «решительной двойственности» мифически понимаемого миропроцесса (причем в категориях мужского и женского начал) настаивал Вл. Соловьев в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (89, 1, 10—11). К тому же кругу идей относятся также попытки А.С. Хомякова в «Записках о всемирной истории» описать первобытный мифологический комплекс через антиномию уранически свободного и хтонически необходимого (106, 530—31).

[6] В обширном приложении к изданию «Библиотеки» Аполлодора Дж. Фрезер (114, II, 318—26) описывает «конфликтную» версию (War of Earth on Heaven) ураноxтонической оппозиции.

Не случайно поэтому, что в оппозиции Небо—Земля иногда усматривают субстанциальный элемент мифа, собственно первомиф[1], выражающий архетипическое ядро доисторической картины мира (онтологии). Казалось бы, до философии остается всего один шаг, в особенности если учесть, что многие первые философы истолковывают космогенезисный процесс также через бинарно-диалектические оппозиции. Однако мифология Неба и Земли не перерождается непосредственно в натурфилософию, взаимные отношения первобытной пары не перерастают в имманентный мировой генезис. Диалектика Неба и Земли остается всего лишь космогенической заявкой, ибо в лице их перед нами предстают не космические потенции, а мифологические существа. Мифологическое сознание противополагает их не только количественно (пространственно), но и качественно, то есть видит в них живые, деятельно противоборствующие существа, взаимоотношение которых определяет направление и содержание вселенского развития (их конфронтация, видимо, как-то связана с тем обстоятельством, что Гея — Земля не имеет индоевропейской этимологии).

У Неба и Земли различные функциональные и ценностная маркировки, Небо — не просто пространственный верх, оно отмечено знаком положительного существования (67, 2, 206 сл.). Это обитель света и разумного порядка, где пребывают боги — носители принципа свободы. Вещи здесь освещены дневным светом, изобличены в своей тайне, обрели стационарную законченность и структурную определенность. Земля, наоборот, не просто пространственный низ. Она несет на себе противоположный Небу знак существования (порождения Земли, например, Тифон или Титаны, враждебны Зевсу — Небу): это стихия темного иррационального начала, где обитают духи — демоны, неразумные носители принципа необходимости (рока); вещи здесь скрыты во тьме плодоносящей Земли, текут и прорастают в своей многозначности и становящейся незавершенности. Отсюда древнейшее происхождение по существу двух соперничающих между собой мифологий доисторических греков: солярно-уранической, «дневной» мифологии Неба и лунарно-хтонической, «ночной» мифологии Земли[2].

Первая из них (мифология Неба) характеризуется пространственным видением бытия, она формируется на основе зрительных световых ощущений и связанной с ними пространственной

---

[1] Иногда его называют «основным мифом» и отождествляют с генезисной сущностью первожертвы (Пуруши в индийской, Паньгу в китайской, Диониса в греческой мифологиях). См.: (108, 40—43; 38, 49—78).

[2] Отсюда институт двуежертвия (черные животные — Земле, белые — Небу). Его остатки обнаруживаются в свидетельствах греческих трагиков. В китайской культуре его место описал Сыма-Цянь в «Трактате о жертвоприношениях Небу и Земле» (91, 153 сл.).

определенностью объектов. Пространство, то есть максимально удаленное от времени бытие, выступает здесь в качестве господствующей мировоззренческой доминанты, субстанционального элемента мироздания. Мифотворческий процесс развертывается как пространственно-телесное конструирование бытия: вещи и их связи стабилизируются в четких и однозначных функциях, увековечиваются в своих раз и навсегда установленных границах. И потому мифология пространственного мышления — это прежде всего мифология тела, готового результата, мифология осуществленной и застывшей в конечном продукте возможности. Когда это мышление объективируется в картине мира, то последняя непременно оказывается **космологией**, статической системой планомерно упорядоченных и субординированных тел. В такой картине мира, как правило, ничто не происходит спонтанно, не рождается имманентно; здесь все функционирует по однажды установленному ритму, каждая вещь находится на службе у безличного, гармонически устроенного целого. В таком мире есть свои центры, свои высшие инстанции (боги), которые, однако, не выступают в роли творящих, протогонических потенций. Они заявляют о себе преимущественно как учредители и правители существующего миропорядка, законники и блюстители установленных ими правил вселенской игры.

Другая мифология (мифология Земли), наоборот, формируется на основе ощущения и переживания таинственной прародительской мощи Земли, ее скрытой внутриутробной способности к деторождению (67, 2, 466 сл.). Дневной свет, а вместе с ним и пространственная определенность объектов в этой мифологии решительно исчезают, поглощаются сумеречной атмосферой зачатия и становления. Конститутивное право в этой мифологии переходит от пространства ко времени (генезису). Динамика времени, максимально удаленного от четких и устойчивых границ пространственных объектов, становится субстанциональным принципом бытия, «материей», из которой строится здание (картина) мира. Мифологический процесс развертывается как конструирование стадиально-генезисной картины мира. В таком мире все становится и ничто не пребывает; вещи рождаются и исчезают, объединенные континуальным единством генезиса. Поэтому хтоническая мифология — это уже не мифология готового (ставшего) результата, а мифология динамического процесса, мифология становящихся и, следовательно, еще не реализованных возможностей, мифология первородных оснований и целевых назначений мирового, в том числе и человеческого, развития. Свое объективированное выражение она находит уже не в функционально неизменной системе мировых явлений (космологии), а в органической целостности мирового генезиса (генеалогического дерева), то

есть сначала в теогонии, а затем и в натурфилософской **космогонии**. В такой картине мира ничто не осуществляется по рациональному расчету или по произвольному хотению богов. Мировая жизнь развертывается непроизвольно (спонтанно), под действием имманентных и плодоносящих сил всеобусловливающей необходимости, которая и осуществляет верховную функцию в бытии. Здесь еще отсутствуют какие бы то ни было рационально-волевые управленческие инстанции: прежде чем подчиниться воле и разуму богов, мир должен сначала возникнуть, выстрадать свое рождение из слепых, но творческих недр судьбы.

Итак, мифотворческий процесс в доисторической Греции проявляет себя в двух типах мировосприятия, собственно в двух качественно внеположных друг другу мифологиях: мифологии **пребывающих** вещей, охватывающей статику бытия и его структуру, и мифологии **становящихся** вещей, охватывающей динамику бытия и его генезис. Одну из этих мифологий обычно связывают с олимпийским мифом Гомера, другую с хтонизирующим мифом Гесиода.

В науке есть обыкновение рассматривать их как последовательные стадии в эволюции древнегреческого мифа. Причем гомеровский, или олимпийско-героический миф, рассматривается как мифология по преимуществу, по крайней мере как хронологически более древняя и, следовательно, более отдаленная от Логоса и чуждая ему редакция мифа; в то время как гесиодовский теокосмогонический миф воспринимается как более поздняя, мировоззренчески более развитая форма сознания, преодолевающая героический миф и непосредственно предваряющая рефлексирующее сознание исторического времени (67, 61—67). Во всяком случае считается, что Гомер дальше отстоит от философии, чем Гесиод. Теогония мыслится как новаторская инициатива греков, революционизирующая традиционные нормы и привычки олимпийского миросозерцания и предваряющая все умозрительные спекуляции греков (152, 200). Это мнение по меньшей мере нуждается в уточнении с оглядкой на феномен происхождения философии. Дело в том, что эпическое мировосприятие вовсе не противопоказано философскому умозрению, а в некоторых аспектах, как показал Ф. Корнфорд (128, 122—23), даже предвосхищает его. Отметим два наиболее существенных из этих аспектов.

Во-первых, эпос как литературное явление не тождественен с мифом, который он передает. Он скорее постскриптум к некогда совершившимся, а теперь забытым событиям, художественное воспоминание (рефлексия) о славе давно минувших дней. В этом смысле эпос в принципе единовременен с философией, имеет с ней, как и вообще с исторически возникающими формами сознания, одни и те же культурно-исторические предпосылки. Взятый как литературно-эстетическая героизация прошлого, в известном

смысле как мировоззренческая реакция на повседневную, негероическую жизнь современности (то есть начинающуюся историческую жизнь), эпос далеко уже не миф, а скорее его критика и преодоление и, следовательно, сравнительно с мифом как таковым шаг вперед на пути к философской рефлексии (56, 311 сл.). Более того, эпос как эстетическая секуляризация мифа образует типологическую параллель к другим способам секуляризации и обмирщения мифологии: познавательному, этическому, естественно-натуралистическому. В этом смысле эпос единовременен становящейся философии, складывается приблизительно в одних и тех же временных рамках, имеет с ней одни и те же культурно-исторические предпосылки (кодификация эпоса при Писистратах совпадает по времени с генезисом философии). Видимо, лишь особое, специфически эллинское чувство художественного такта, потребность эллина в чистой, несмешанной эстетической реальности помешали внедрению в греческий эпос сугубо философских идей и настроений, как это мы наблюдаем на примере древнеиндийского эпоса (27, 297 сл.).

Во-вторых, эпос имеет довольно прочное, хотя и неявное, основание предварять зарождение философии. Принято считать, что философское сознание исторически возникает как космогония, то есть как учение о происхождении мира и, следовательно, отвечает на вопрос, каким образом формируется космос. Поэтому, когда речь заходит об историческом становлении философии, Гесиод выдвигается на передний план сравнительно с Гомером. В самом деле, Гесиод в своей «Теогонии» дал мифическую модель мирообразования, своего рода псевдофилософский образ рождения мира, имплицирующий, однако, идею космогенеза; поэтому выход из теогонии в космогонию логически естественен и напрашивается сам собой. И тем не менее становящаяся философия не сводится к космогонической проблематике: генезис мира интересует ее, но не исчерпывает ее интересов. Уже в своем исходном движении, по существу на своей предфилософской стадии, философия обнаруживает внутреннюю проблемную антиномичность: ее интересует не только то, как и из чего происходит космос, но также и то, на каких основаниях он покоится и почему вопреки своей текучести пребывает неизменным и гармонически стройным. Другими словами, становящийся Логос в учении о бытии движим внутренней потребностью концептуального примирения понятий о генетическом (изменчивом) и субстанциональном (постоянном) началах вселенной. Но в гесиодовской «Теогонии» мы не найдем мыслей о неизменных и вечных устоях космоса: их исключает всеопределяющий принцип становления. Зато, по крайней мере предпосылку для таких мыслей мы беспрепятственно можем отыскать в героическом мифе. Оказывается, Гомер, точнее эпический стиль мыш-

ления, не менее причастен к генезису философии, чем Гесиод, поскольку именно в героическом мифе, в эстетике эпического взгляда на мир были отработаны навыки субстанциалистского осмысления космоса, привычка видеть в нем незыблемый порядок и слаженную систему взаимосвязанных объектов[1].

Все это побуждает пристальнее присмотреться к героическому и космогоническому мифам, к их природе, сущности и предфилософским возможностям.

§ 2. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭПИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

Гомеровскую (героическую) мифологию неохотно включают в круг духовных предпосылок философии. Отчасти потому, что убеждение в принципиальной нефилософичности эпоса составляет чуть ли не аксиому современного мифологоведения. Однако это убеждение сохраняется лишь до тех пор, пока мы отождествляем героический миф с эпическим стилем, то есть с формой его эстетического выражения в литературном слове, и не замечаем под его художественной знаковой системой определенный и к эпосу несводимый стиль мышления и жизнепонимания, особый тип **субъектно-объектного отношения**, предшествующий философскому взгляду на мир и способствующий его формированию. Характерно, что уже древние греки склонны были искать и находить в гомеровском эпосе не только колоссальный свод знаний и практического опыта, но и своего рода метафизику, спекулятивно-умозрительный взгляд на вещи. В античной традиции, начиная от досократовских натурфилософов и кончая неоплатониками, Гомер почитался как философ и мудрец, а в его поэмах философы самых различных мировоззренческих исповеданий вычитывали для себя отвлеченнейшие идеи метафизики и морали (113, 272 сл.).

Конечно, проще всего было бы объявить подобные «вычитывания» философским курьезом, наивным упражнением неокрепшего философского духа. Но это означало бы — не столько ответить на вопрос, сколько обойти его. У нас нет никаких оснований подозревать греческих философов в простодушии, не способном отличить поэтический образ от спекулятивного суждения, героико-приключенческий сюжет от философской проблемы. При всем критицизме современного исследователя экзегетический взгляд греческих философов на гомеровскую символику отнюдь не вызывает сочувственной улыбки. Он вызывает скорее странное ощуще-

---

[1] Ф. Корнфорд так и называет один из аспектов предфилософской духовной ситуации: «от олимпизма к ионийской философии» (128, 122). Ф. Коплстон даже находит у Гомера «несистематизированные философские идеи» (127, 13).

ние естественности, с которой носители утонченной индивидуальной рефлексии вступают в спекулятивно-мировоззренческий контакт с мифопоэтическим сознанием незапамятной старины. Трудно избавиться от иллюзии, что античные философы, всматриваясь в гомеровскую мифологию, не просто ищут там чего-то, но к тому же и находят. Постоянство и усердие, с которыми даже отвлеченнейшие умы греков (например, Прокл и Плотин) обращались к героическому мифу и находили в нем пищу для своих размышлений, позволяет сделать предположение: хотя греческие философы все же, по-видимому, больше «вчитывали» в гомеровские тексты свои умозрительные спекуляции, чем вычитывали их из них, тем не менее резонно спросить, нет ли в героическом мифе такого качества, которое каким-то образом объясняет и тем самым оправдывает навязчивую потребность греческих мыслителей усматривать в доисторической мифологии скрытую философию. Ведь не секрет, что многие успехи греческого умозрения непосредственно связаны с ретроспективной симпатией к мифу.

Прежде чем говорить о «физике» и «метафизике» героического мифа, следует остановиться на его социологии, то есть на социально-исторических основаниях, предопределивших его знаковое (образотворческое) и мыслительное своеобразие.

Гомеровская мифология отражает родовую общественность на высшей, предгосударственной стадии ее развития; олимпийская картина мира в конечном счете семиотически моделирует героический родо-племенной быт (21). Развитая, перезревшая родовая общественность коренным образом отличается от первоначальной, тотемистической. Понятие рода как союза объединенных кровным родством индивидов утрачивает свой былой конститутивный вес и сохраняет лишь номинальное значение. От первобытной тотемистической демократии, вызванной к жизни бессилием человека перед лицом природных и социально-отчужденных сил (тотем, фетиш), не остается и следа. Внутриродовые связи распадаются и переходят на второй план, вытесняясь межродовыми и имущественными отношениями, которые хотя и нельзя еще назвать в полном смысле политическими (государственными), но которые уже имеют все необходимые предпосылки в них превратиться (8, 1, 183—209). Иерархический принцип все глубже и неутомимее проникает в общественную реальность, что находит свое наиболее характерное выражение, с одной стороны, в возникновении — отчасти из родовых управленческих учреждений — института межродовой власти, отчужденной от интересов рядовых общинников (39, 1, 296—314; 72, 13—40), с другой стороны, в формировании городов с их специфическим социокультурным бытом, оторванным от старинных земледельческих устоев и связанных с ними хтонических верований (20, 73—117; 6, 1, 89 сл.).

Родо-племенная община постепенно трансформируется в общину территориально-городскую, которая и по интенсивности разделения труда, и по степени и характеру социальной дифференциации, и по способности идейно-мировоззренческого освоения мира ближе к государству, чем к роду. Государство формируется собственно не из родового коллектива, а из его существенно преобразованных форм. Разумеется, афинский, как и любой другой полис, образовался из субстанции общественно-родового быта, однако не следует забывать, что ко времени возникновения государства от рода и родовых институтов по существу ничего не осталось. Не случайно, что первые афинские законодатели Солон и Клисфен, как это видно из «Афинской политии» Аристотеля, не столько создают государство, сколько санкционируют фактически существующую новую общественную организацию, кодифицируют постепенно сложившиеся взаимоотношения гражданской общественности (39, 2, 69—91; 6, 1, 185—93). Героический век, или век военной демократии, собственно и есть переходная ступень на пути от рода к государству. Ф. Энгельс так характеризует эту ступень: «Мы видим, таким образом, в греческом строе героической эпохи древнюю родовую организацию еще в полной силе, но вместе с тем уже и начало разрушения ее» (1, 21, 108).

Власть, или правовой авторитет объединенных вокруг басилея дружинников (героев), покоится на оружии, силе и приобретенной военным путем собственности. В существующей системе разделения труда герою принадлежит самая доходная и престижная отрасль — военное дело, которое становится для него и ремеслом, и высшим ценностным отличием (добродетелью). Как завоеватель, правитель (ахейские дружинники почти все цари) и сборщик податей герой оторван от трудовой деятельности и живет, говоря словами чуждого героической этике Гесиода («Труды и дни», 170), «ни дум, ни заботы не зная». Его социальному статусу соответствует героическая, корпоративно-аристократическая идеология — комплекс представлений, который в системе позднеродовых (предгосударственных) общественных отношений является господствующим и официальным. Понятно, что в таком социуме первобытный тотемистический демократизм окончательно вырождается, религиозно-мифологический культ как высший родовой авторитет, консолидирующая и сплачивающая сила родовой организации распадается на отдельные и независимые друг от друга функции; родовые обычаи, табу, посвятительные церемонии (инициации) переплавляются в нормативы и требования сословно-героического права; ритуалы, имитирующие охотничий и аграрный быт, трансформируются в игру, героический военно-спортивный агон — доисторический прообраз Олимпийских и других общеэллинских спортивных празднеств.

Народ в героическом мировоззрении как бы отсутствует, во всяком случае не является героем, главным действующим лицом (56, 93—94). В героическое повествование он допускается не иначе как фон, долженствующий лишь подчеркнуть и оттенить доблесть и превосходство героя. В сказаниях Гомера он отодвинут на задний план и представляет собой в основном сельское население, организованное в общины и несущее повинности в пользу живущей в городах (крепостях) родовой аристократии и царствующих семей. Как «худородное» большинство он противостоит благородному меньшинству, господствующему сословию родовитых фамилий. Конечно, власть аристократической элиты в гомеровском социуме не безгранична, о чем свидетельствует институт народного собрания (веча), по-своему ограничивающий политические амбиции эвпатридов и царствующих родов. Однако право народа в героическом эпосе в сущности фиктивно и не способно компенсировать фактическое народное бесправие. Народ у Гомера ассоциируется со стадом, которому нужен пастух и хозяин; и вполне в духе героических понятий Гомер называет своих героев (Ахилла и Агамемнона) «пастырями народов». Трудно также говорить о каком бы то ни было народном мировоззрении у Гомера: в героическом социуме оно исчезает вместе с народным суверенитетом.

Героический социальный быт обусловил и своеобразное героическое **мировидение**. В науке давно уже аксиоматически звучит утверждение, что олимпийская онтология — не что иное, как объективированная (отчужденная) на космос кровно-родственная община (55, 9—10), то есть гомеровская картина мира (макрокосмос) представляет собой продукт самосознания позднеродового общества (социального микрокосмоса): героическое сознание не замечает в природе ничего, что так или иначе не было бы отмечено общественно-практическим опытом героя. Поэтому гомеровский космос обладает предельной антропоморфностью, выдавая тем самым свое социогенное происхождение: в нем все держится на субординации высших и низших рангов, все происходит в рамках установленного порядка, нарушение которого равносильно покушению на законы и устои мироздания. Диалектика Неба и Земли в героическом мифе преодолевается в пользу Неба и дневного света, которые персонифицируются в образе Зевса и подвластного ему олимпийского пантеона. Пространственный «верх» воспринимается героическим сознанием как вышестоящая по отношению к «низу» инстанция, нечто вроде правительственной зоны, сравнительно с которой все остальное, и в особенности Земля, представляет собой подведомственную периферию. Нижний, хтонический полюс оппозиции Небо—Земля свертывается в своей самостоятельности до нуля, подавляется солярно-уранническим началом. Бинарная система

мира, покоящаяся на равновесии равномощных прародительских принципов — по крайней мере в тенденции — заменяется монархической: Зевс, некогда воспринимаемый как метеорологически отцовская сила природы, становится антропоморфным правителем космоса, «царем бессмертных и смертных». И это вполне соотносится с господствующим статусом героя (как правило, царя), который уже по одной своей профессии спортсмена и воина не знает и не понимает ни земледельческого труда, ни земледельческой религии. Мировоззрение героя покоится на его убеждении в естественно-природном (сыновнем) родстве с Небом. Не случайно, что именно на Олимп герой переносит свой осуществленный идеал, к олимпийским небожителям возводит свое генеалогическое древо.

По своему социально-бытовому статусу герой не производительная величина, не труженик (мастер) и даже не организатор какого бы то ни было производства. Он стоит по ту сторону любой трудовой демиургии и потому ему ничего не известно об изготовлении вещей, об их технологическом происхождении. Герой владеет **готовым** продуктом на правах победителя и завоевателя. Он прежде всего господин (царь) и как таковой, по словам Ф. Энгельса, «был военачальником, судьей и верховным жрецом» (1, 21, 106). В хозяйственно-производительную сферу он вмешивается не как знаток и специалист, а извне, как обладатель и потребитель. Героя интересуют не субстратные основания вещи и не механизм ее возделывания и обработки, а сама вещь, то есть конечный результат трудовой деятельности. Поэтому рождение культурного миропорядка происходит вне его компетенции. Герой-басилей хотя и подчиняет себе все сферы общественного, в том числе и трудового быта, тем не менее стоит вне их и над ними. Поэтому отношение героя к предметам культуры никогда не граничит с профессиональным умением. Чаще всего это отношение наблюдателя и ценителя. Для гомеровского героя составляет удовольствие одно уже созерцание вещи. И в самом деле, эпический персонаж, как правило маститый эстет, знающий толк в красоте вещей и умеющий подолгу и искренне ими восхищаться. Не случайно, что Гомер, передавая культурный склад эпического героя, изобретателен и неистощим именно в эстетизирующем описании объектов (57, 208—37).

В соответствии с социокультурным бытом эпического героя формируется его психология мировосприятия, господствующая установка которой заключается в том, чтобы запечатлевать вещи в их **статической** определенности, в однозначно четких и визуально-пластических формах. Кинетическое измерение сознания, а вместе с этим и его внутренняя интенсивность (способность к рефлексии) сведены в этом восприятии до исчезающего минимума. Поэтому сознание героя лишено действенного интровертного рычага,

способного подметить внутреннюю жизнь вещей и тем самым сдвинуть их с мертвой точки кажущейся завершенности. Это и есть то, что Ф.А. Лосев (56, 145) называет «внешним изображением внутренних переживаний» героя. Как заметил еще В. Гумбольт, «у Гомера всегда выступает предмет, а певец (субъект — *А.С.*) исчезает» (28, 197). Именно с этим связана такая типичнейшая характеристика гомеровского героя, как неспособность к рациональному дискурсу, то есть к тому, чтобы аналитически (в сознании) расчленять объект и двигаться к его сущностной основе. Ибо такой основы, скрытой за видимостью вещей и постигаемой особой, логико-мыслительной функцией сознания, для него просто не существует. В этом смысле гомеровский герой — интеллектуально примитивнейшее существо, самая нефилософская фигура, какую только можно себе вообразить. Хотя в эпосе функционирует множество умных и мудрых людей, однако ум и мудрость героического субъекта не эквивалентны спекулятивно-логической проницательности «первых философов». Герой вообще не размышляет, не оперирует понятиями, а всего лишь определенным образом ведет себя, совершает поступки, руководствуясь при этом практической, корпоративно-сословной логикой межиндивидуального общения. Даже особо одаренные гомеровские индивиды, так сказать, эпические интеллектуалы типа Одиссея, оказываются в конечном счете не столько мыслящими, сколько практически рассудительными людьми; не столько умными, сколько хитроумными (ср. «хитроумный Одиссей»), находчивыми и предприимчивыми субъектами (как тот же Одиссей).

Подавляющая роль в эпическом мировосприятии принадлежит **зрительному ощущению**. Последнее образует сквозную постоянную при всех многообразных, в том числе и интеллектуальных, модификациях героического сознания. Реальность, недоступная зрительному восприятию или воображению, для эпического субъекта попросту не существует. Гомеровский герой не познает мир, а видит его, и это видение сохраняет конститутивные права даже в случаях, когда речь идет о невидимых объектах, например, об олимпийских богах. Согласно подсознательно-художественной логике эпоса любой объект, если он претендует на реальное существование, непременно должен быть видимым и потому бог, не переводимый на язык визуально-чувственного восприятия, совершенно противопоказан религиозному опыту эпического героя. Создается впечатление, что внутри героического мифа сам акт видения логически опережает видимые предметы и даже в какой-то степени обусловливает их бытие. В известном смысле так оно и есть: эпическое сознание противопоставляет внешнему миру встречную систему чувственно-созерцательных привычек (установок), с помощью которых и происходит зрительное интуирование действительности.

По примеру кантовских категорий чувственного созерцания (пространство и время) их можно было бы назвать априорными, если бы за ними не стоял длительный практический опыт героического индивида — опыт, в основе своей исключающий какую бы то ни было настоятельную потребность в мыслительном освоении вещей.

Отсюда особая роль **света** в эпическом мировосприятии (56, 127). Именно он делает объекты видимыми и, следовательно, реально существующими. Эпическому восприятию доступна лишь освещенная сторона вещей (68, 84). У Гомера свет выступает как онтологический эквивалент зрения, то есть в сущности является зрением, которым видит само бытие[1]. Для эпического сознания световой, зримый и истинный миры — в принципе одно и то же, так что если бы все превратилось в свет, то, согласно световой логике олимпийского мифа, каждый обрел бы то, что ищет[2]. Поэтому в онтологии Гомера качество вещей и целых космических зон оценивается по яркости и интенсивности светового присутствия (отсюда эпическая сакрализация небесного эфира и упирающегося в него Олимпа). В целом космос выглядит текстом, написанным световыми знаками, и как таковой он есть светопись (фотография), на которой места, не заполненные светом или освещенными объектами, зияют черными дырами (как, например, Гадес). Фотогеничность гомеровского космоса, то есть его светорожденность и светоприродность, неразрывно связана с такой характернейшей чертой эпического видения мира, как эстетическая восприимчивость, и в частности с повышенной чувствительностью к тектонической законченности объектов. Другими словами, бытие у Гомера **эпифанично**, светонаглядно.

Функция света в эпическом мировоззрении противоречива, что приводит к довольно специфическому эффекту, имеющему как свои достоинства, так и недостатки. С одной стороны, свет у Гомера выступает как порождающий фактор; он буквально творит вещи, вырывая их из пустой неопределенности темноты и тем самым придавая им определенность конфигурации и смысла. Он образует субстанциальную материю пластической эстетики Гомера. С исчезновением света вещи неминуемо погрузились бы в бездну небытия (56, 128). С другой стороны, свет обнаруживает и свою консервативную функцию. Вместе с внешней определенностью освещенные вещи приобретают и свою однозначность, статическую неподвижность форм. Свет разоблачает и рассеивает тайну их

---

[1] Это воззрение на свет сохранилось до конца античности и у неоплатоников переживает нечто вроде возрождения. См. М. Джеммер (150, 37 сл.)

[2] Тенденция к отождествлению света с истинным бытием сохраняется у досократиков, например, у Парменида. См. А.Л. Доброхотов (30, 10), В. Байервальтес (116, 34—37).

становления, и они приостанавливаются в своем развитии, утрачивают творческую неопределенность темноты (Хаоса), окаменевают в световой самоочевидности своих завершенных границ. Гомеровский космос как раз и представляет собой остановившуюся с помощью света грандиозную картину мироздания. Это в полном смысле фотография. На ней изображены вещи, люди и боги, но, как и всякая фотография, она имеет одну фатальную ограниченность: свет изгоняет из объектов, изображенных на ней, всякое внутреннее своеобразие, оставляя за ними лишь внешнее своеобразие пластических (телесно-физических и поведенческих) форм. При созерцании гомеровских зарисовок весьма трудно отделаться от ощущения того, что объекты эпического изображения, начиная от неорганических предметов и кончая богами, позируют смотрящему на них наблюдателю, как бы желая запечатлеть и увековечить свою породу и стать. Отсюда неизбежная монументальность эпоса (56, 161). Кажется, будто им нечего было бы делать, если бы не было глаза, который на них смотрит, — настолько стихия света в гомеровской картине мира унифицирует вселенский порядок до некоего безличного, хотя и великолепного творения, аналогичного блестящим, но непоправимо немым и безжизненным построениям геометрического пространства.

Еще в прошлом веке Шеллинг (112, 114 сл.) рассматривал мифологию, главным образом мифологию греков, в ее героической обработке, в качестве первообраза всего последующего искусства, прототипической схемы художественного творчества вообще. Хотя подобная канонизация греческого мифа продиктована эстетической экзальтацией, она тем не менее содержит одно существенное и бесспорное наблюдение: по своему психическому складу эпический индивид — типичнейший эстет, несущий в себе внутренний принцип (потребность) **пластического** моделирования действительности.

В самом деле, эпическое сознание не терпит раскованного состояния бытия. Оно противостоит ему в качестве энергичной эстетической способности, выполняющей не только защитную, но и активную конструктивно-художественную функцию. Воспринимая мир в его чувственно-природном естестве, оно в то же время таксономически осваивает его с помощью априорных пластических интуиций. В результате от природы как таковой почти ничего не остается. На место стихийной природы и в противовес ей эпический субъект ставит ее изображение (картину), которое ни в коей мере не тождественно оригиналу. В любой изображаемый объект эпический субъект вносит оформляющее, эстетически рационализирующее начало. Вся прелесть героической мифологии греков основывается как раз на том, что Гомер при всем своем эпическом объективизме — не натуралист, копирующий вещи во всей их естественной и

прозаической данности. О чем бы ни рассказывал Гомер, во все он вносит не выводимый из природы элемент эстетического долженствования. По внутренней логике эпического видения «Гомер, — говорит В. Гумбольт, — всюду стремится к форме» (28, 199). Не удивительно, что Гомеру доступны и более всего удаются описания объектов, облеченных в законченные пластические формы. Другие объекты, например, аморфные или текучие, его просто не интересуют, они противоречат его антропоморфно-эйдетической программе: как только такие объекты попадают в поле гомеровского зрения, они сразу преображаются под действием его эстетизирующей рефлексии, подвергаются таксономической обработке его развитого художественного чувства.

Отсюда негативное отношение Гомера к первородным основаниям предметов. Муки рождения вещей, их имманентная родословная не трогают его симметризирующего воображения. Сырьевому материалу Гомер предпочитает изготовленную из него вещь. Другими словами, эпическое сознание знает вещи, но никак не вещество, из которого они рождаются; равным образом это сознание знает поступки героев, но никак не их психогенные мотивы. Гомер никогда не вдается в субстратно-генезисные основания вещей, ибо этому препятствует эстетический такт, названный И. Гердером «божественным или героическим стилем» (24, 96). Родословная вещи у него, как правило, приключенческая и не идет дальше ее предшествующих обладателей (например, панцырь Агамемнона — подарок Кинира, покрывало Андромахи — подарок Афродиты, щит Аякса — изделие шорника Тихия). Даже готовые вещи Гомер не склонен воспроизводить буквально, то есть в соответствии с их практическим назначением; он непременно возводит их в эстетическую степень, набрасывает на них покров своего поэтического видения. Лучший пример — щит Ахилла. Его описание в «Илиаде» — изумительно. Но в этом описании есть один ущерб, который целиком лежит на эстетической совести Гомера (Гефест, смастеривший щит, здесь не при чем): по нему совершенно невозможно судить о том, насколько щит обеспечивает реальную безопасность Ахилла, каковы его тактически боевые качества, и нет никакой гарантии в том, что в самый решительный момент он вдруг не окажется предназначенным для сценических нужд бутафорией. Ибо эпический автор описывает не столько щит, сколько свое эстетическое представление о нем, а именно красоту пластически изображенных на нем природы и человеческой жизни. В результате получается, что бытовая многогранность реальных вещей сужается эпическим субъектом до их функционально-наслажденческого (эстетического) назначения.

§3. ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ПОГЛОЩЕНИЕ ВРЕМЕНИ В ОЛИМПИЙСКОЙ КОСМОГРАФИИ. «ФИЗИКА» ГОМЕРА

В согласии с мировоззренческими установками эпического (эстетического по преимуществу) субъекта складывается в целом гомеровская картина мироздания. Ее смыслообразующие координаты напрашиваются сами собой. Термин «картина» в данном случае как нельзя удачный и выражает существо эпической космографии (онтологии): космос Гомера в самом деле оказывается мифопоэтической реальностью, сконструированной по нормам и требованиям героической эстетики. Это особенно обнаруживается при анализе эпической трактовки пространственно-временной структуры вселенной.

Эстетическая онтология Гомера индифферентна к временной жизни бытия и всячески — с помощью мифопоэтических средств — игнорирует ее проявления и признаки. В представлении эпического субъекта сущность вселенной состоит не в том, что мир находится в становлении или тем более когда-то пережил становление, а в том, что он существует в данный момент времени, то есть мир по существу воспринимается как изъятая из времени, изначально **перфектная** реальность[1]. Ощущение первобытной хаотичности, образующей исходную отметку последующих трансформаций бытия, вытесняется мифопоэтическим образом стационарной вселенной. Становящееся бытие застывает в ставшем космосе. Если время и присутствует в космосе Гомера, то в своей обедненной, антигенезисной модификации. Его линейная направленность, проходя через замкнутую внутри себя сферу космоса, сгибается в циклоидную кривую. Течение времени утрачивает характер необратимости и свертывается в круг. Космос уже не передвигается по временной оси навстречу еще не испытанному опыту. Не столько космос развивается во времени, сколько время останавливается в нем. Гомеровский космос, следовательно, оказывается ловушкой для времени[2]. Попадая в нее, время претерпевает деструкцию своих компонентов, а именно, прошлое и будущее в качестве самостоятельных элементов времени элиминируются, точнее превращаются в придаток и манифестацию настоящего. Участь мира, поставленного в такие временные рамки, не имеет вариантов: это мир раз и навсегда обретенной судьбы, мир, не имеющий ни перспективы, ни даже ретроспективы[3]. Разрешаю-

---

[1] Ср. А.А.Потебня: «эпос - perfectum» (71, 449).

[2] Аналогичный эффект «выключения времени» применительно к досократикам (Парменида) был проанализирован Э. Мейерсоном (65, 245—46).

[3] Мифологический эффект, описанный М. Элиаде как «боязнь истории» (136, 80 сл.).

щаяся новизной стрела времени вырождается в неразвивающуюся подвижность функционирующих слагаемых космоса. Эта стрела, подобно стреле Зенона, хотя и движется, тем не менее пребывает на месте, проходит всегда одни и те же состояния. Время, таким образом, сводится к своим овеществленным выражениям, например, к гномону, в котором показатель времени (стрелка) движется только в одну сторону и только по кругу. Если справедливо, что наиболее адекватно и непосредственно время обнаруживает себя в музыке, то космос Гомера при всем своем композиционном изяществе решительно немузыкален, глух к творчески-игровой фантазии вселенских сил[1].

Интересно проследить конкретные превращения времени в сферообразной камере эпического космоса. Нетрудно представить себе формы, в которые оно перевоплощается и в которых затухает: это прежде всего **функциональная связь** и **пространство** космического миропорядка.

Вместе с утратой хаотической неопределенности бытия космос Гомера обретает конечные и, разумеется, обозримые глазом границы. В духе гомеровских характеристик мироздание его лучше всего уподобить дому (зданию), в котором царят строгие и нерушимые порядки. Но, как известно, если есть дом, то должен быть и хозяин, учредивший регламент внутрикосмического быта. Эту почетную должность в эстетической онтологии Гомера в целом выполняет олимпийский пантеон, но прежде всего возглавляющий его «эгидодержавный» (с постоянной претензией стать единодержавным) Зевс. Он и впрямь выглядит у Гомера главой вселенской общины; по аналогии с отцом патриархального семейства героического века эпический поэт называет его «отцом бессмертных и смертных». Именно он, вождь «новых» богов и носитель монархического принципа в эпической онтологии, низлагает генезисно-временной порядок существования и заменяет его иерархическим. Отныне вещи и существа в космосе располагаются не по шкале временной последовательности, а по чину и функциональному весу в системе космического хозяйства. Происходит роковая для судеб бытия инверсия: Зевс как продукт некогда возникшего и развившегося во времени мира становится его господином. Следствие торжествует над породившей его причиной. Временное становление бытия парализуется силой обуздавшего его управления. Творческий и непредсказуемый автогенезисный импульс бытия подавляется управленческой свободой Зевсовых решений. Космос во всем своем составе, в том числе и время, превращается в производную и функционально зависимую от Зевса

---

[1] Отсюда «отрицательный взгляд на время как на стихию, которая оказывает сопротивление герою» (59, 41).

величину. Имманентный принцип **самопорождения** вытесняется трансцендентным принципом **упорядочения**. Для тех, кто управляет космосом, задача номер один сводится теперь к тому, чтобы не допустить никаких отклонений от установленного порядка вещей; следить за тем, чтобы в бытии не появились силы, способные сдвинуть космос с платформы увековеченного настоящего и вернуть ему генезисно-временное измерение[1].

Отсюда становится понятным негативное отношение Гомера к каким бы то ни было **космогоническим** предпосылкам бытия: с точки зрения эпической поэтики, рождение и становление космоса нарушает пластику его канонических очертаний и производит впечатление обезображенного шедевра. Поэтому вопрос о том, из чего произошел космос и какими путями он пришел к современному чувственно обозримому устройству, для эпического сознания не имеет положительного, то есть эстетически отмеченного, содержания. И все же одних эстетических доводов явно недостаточно для объяснения эпического неприятия генезисной картины мира. За эстетическими соображениями должны скрываться какие-то мировоззренческие мотивы. И такие мотивы действительно имеются. Дело в том, что происхожденческий подход к истолкованию бытия затрагивает кровный интерес героической мифологии и ее носителей, ибо вопрос о происхождении мира — это прежде всего вопрос о правомерности его нынешней структуры, о том, каким богам и на каком основании теперь принадлежит власть над космосом. И вот здесь обнаруживается мировоззренческая подпочва героической эстетики.

Как известно, гомеровский космос безраздельно патриархален, или, говоря определеннее, **муженачален**. Власть над ним сконцентрирована в руках Зевса, всесильного вождя и превосходящего всех своей мудростью «отца» олимпийской общины. Однако мужское и отеческое достоинство, даже если его носителем является владыка мира, плохо вяжется с происхождением этого мира. Хотя отец и мужчина может иметь детей, он тем не менее не может их вынашивать и производить на свет. На это способно лишь женское и материнское начало. Именно на основе детородной способности женщины складывается древнейший и предшествующий патриархальному быту институт материнского права, а также обусловленный этим правом реальный авторитет доолимпийских хтонических культов (по преимуществу женских). С победой отцовского права реальные женские полномочия, а вслед за ними и полномочия

---

[1] Мнение о том, что у Гомера нет «ничего статичного, застывшего, неподвижного» (81а, 100) справедливо оспаривается с опорой на циклическую структуру эпического сознания. См. Э.Ауэрбах (7, 27), В.В. Иванов (36, 59—80), А.А. Тахо-Годи (93, 46—55), А.Ф. Лосев (56, 167), Е.Ф. Шичалина (112а, 99—104).

женских божеств, или замалчиваются, или претерпевают патриархально-героическую редакцию, или же откровенно оспариваются. Природа, и в частности земля, издревле переживаемая доисторическим человеком как материнское лоно всеобщего порождения (Великая Мать), подвергается коренной мировоззренческой переоценке. Героическая мифология вытесняет из картины мира генезисно-прародительский дух материнства, заменяя его конституирующим, рационально-управленческим духом отцовства. Греческий героический эпос дает убедительные свидетельства произошедшей перемены. Гомеровский космос не знает происхождения («родства») по женской линии. Отцовская (Зевсова) власть над ним сводит его матрилинейную генеалогию до какого-то неправдоподобного прецедента. Создается впечатление, что героический космос имеет отца и опекуна, но не имеет матери или няньки. В гомеровской космографии материнское измерение бытия аналогично зевсовой супруге Гере (представляющей собой, кстати сказать, одну из героизированных модификаций Матери-Земли): подобно тому, как Гера под властью мужа и господина лишена детородной инициативы за пределами супружеского дома (в то время как сам Зевс оставляет за собою неограниченную свободу прелюбодеяния), так и Природа-Мать у Гомера ограничена в своей свободе крепкими космическими узами, лишена исконных производительных функций.

Поэтому в эпическом представлении мир, как и отдельные объекты, отнюдь не рождаются эволюционно из недифференцированной массы (эмбриона), ибо такое признание так или иначе возвращало бы хтоническим культам утраченный ими мировоззренческий престиж. Героическая мифология ищет принципиально иные материалы, средства и приемы построения мира. Она постулирует непременно строгие и жесткие окраины космоса, которые не позволяли бы ему растекаться в своей генезисно-временной подвижности и тем самым непрерывно изменять свою форму. Космос, следовательно, рождается не «снизу», из чрева плодоносящей природы, а «сверху», по воле конституирующих его олимпийско-героических сил. Он не произошел, а как бы смонтирован из добротных металлических заготовок. Причем эпитет «металлические» употребляется здесь не как метафора, а как буквальное наименование космических структур. Медь у Гомера составляет один из ответственнейших компонентов вселенной: наряду с прозрачным и твердым веществом типа хрусталя она образует тот материал, из которого космос сшит и который предохраняет его от развития или разрушения. Попросту говоря, космос заключен в металлические доспехи, наподобие защищенного латами рыцаря героического века. Следовательно, генезисный момент космообразования сдерживается исходными предпосылками героического миросозерцания. Этим и

объясняется тот весьма характерный для гомеровской онтологии факт, что в отличие от первых натурфилософских построений она складывается не как космогония, а как космология по преимуществу, то есть учение о **строении** и **функционировании** космоса, но никак не учение о его развитии.

Разумеется, нельзя утверждать, что героическому субъекту не знакомо космогоническое воззрение как таковое. Поэмы Гомера полны отрывочных воспоминаний о бурной предыстории современного состояния мира, о темных хаотических временах, предшествующих стройному космическому миропорядку. Так, в эпосе неоднократно упоминаются имена древнейших доолимпийских хтонических божеств, например, Ночи, Океана, Тефиды и др. Эти божества ничем не примечательны, кроме одного: в противоположность олимпийцам они являются живыми и становящимися космогенезисными потенциями. Аристотель, в целом скептически относящийся к дофилософскому мышлению, справедливо увидел в смутных представлениях о них предтечу первых натурфилософских спекуляций о происхождении космоса. Об этих же генезисных предпосылках космоса говорит и упоминаемая в «Илиаде» титаномахия — мифопоэтическая история установления олимпийской гегемонии в космосе (из гомеровских текстов видно, что мир хотя и обрел нерушимые границы, но еще не остыл от победной борьбы богов с титанами). Однако все эти свидетельства не скрадывают общего (статического) впечатления от эпической космографии. Они скорее выпадают из контекста героико-пластической картины мира, чем вписываются в него. Не случайно, что Гомер о генезисных событиях прошлого всегда говорит эпизодически и вскользь, без внутренней художественной обязательности. Это само по себе уже говорит о том, что происхождение мира не составляет ведущей мировоззренческой темы в героическом эпосе. Кроме того, идеологический инстинкт героической психологии не поощрял разработку генезисных мотивов. И дело не только в том, что генезисная тематика, как было сказано, по логике вещей вела к реабилитации чуждых героизму хтонических доолимпийских культов. Дело в том, что ретроспективный взгляд на вещи оживлял в памяти нелестную для героического сознания страницу вселенской эволюции: расправу сына над отцом, Зевса над Кроном. Вседержительство Зевса основывается на совершенном в прошлом преступлении. Поэтому память о преступных эпизодах мирообразования подменяется в героической идеологии наличным фактом Зевсова всемогущества. Власть Зевса оказывается порукой тому, что происхождение мира — неинтересный и недостойный предмет для вдохновения.

И, наконец, вторая (тесно связанная с первой и дополняющая ее) форма преодоления времени в гомеровской космографии: про-

странство. Сказать, что эпический космос находится в пространстве, значит или ничего не сказать, или сказать очень мало. В героической онтологии оно образует **субстанционально-конструктивный элемент мироздания**, его смысловой и даже ценностно отмеченный признак. При этом мировоззренческая изоморфность субъекта и объекта обнаруживается особенно четко: космос представляется вселенской макросхемой личностной микроструктуры героического индивида. Этот последний переживает реальность собственного «я» прежде всего пространственно и физически, то есть по меньшей мере как телесную организацию, предназначенную для ношения оружия или участия в спортивных ристалищах. Он решительно не в состоянии посмотреть на себя как на разрешающуюся в будущем возможность, ибо временное ощущение бытия, предполагающее генезисное становление и совершенствование, подавляется в нем пространственным ощущением актуальной (телесной) осуществленности. Поэтому идеальный опыт жизни гомеровского героя здесь и теперь, а не потом и в другом (например, в загробном) месте.

Такой же соматической активностью отличается и окружающий его космос. В нем пространственная координата прочно связана с временной, причем эта связь обратно пропорциональна: ослабление и разряжение временной интенсивности необходимо ведет к экспансии и концентрации пространственного измерения. В гомеровском космосе как раз и происходит затухание генезисно-временной длительности. Линейное течение времени, проходя через космический круг, замедляет свой ход и преобразуется в криволинейное, ритмически повторяющееся движение. Но круг — реальность пространственная, поэтому время, попадая в него, подчиняется его требованиям, вынуждается походить на него, принимает образ пространственного существования. Необратимость времени преобразуется пространственной обратимостью. В циклическом временном ритме прошедшее и будущее как неотъемлемые и равномощные с настоящим элементы времени становятся условными величинами, превращаются в **подвижные характеристики настоящего**. В этом и заключается механизм окаменения времени в героическом космосе. Время с его одномерностью и асимметричностью свертывается в ритмику пространственных структур, оплотневает в их симметричных пределах. Происходит пространственное поглощение времени, в результате чего последнее кристаллизуется («выпадает в осадок»), утрачивает свой сущностный суверенитет (одномерность) и входит в пространство на правах его четвертого (подвижного) измерения. Оно оказывается свойством, выражением и продолжением пространственного бытия вещей. Таким образом, циклическое преобразование времени и есть форма его «спациализации», способ **синхронической** (гармонической) обработки диахронического (становящегося) порядка

существования. Олимпийский миф, как и вообще миф, выполняет, говоря словами К. Леви-Стросса, функцию «инструмента уничтожения времени» (52, 27).

Здесь мы сталкиваемся с одним весьма специфическим для эпической космографии обстоятельством. Его суть состоит в следующем. Гомеровский космос, не зная генезисно-временного измерения, по идее должен исключать новизну и качественное разнообразие бытия, ибо всякое рождение, с точки зрения героической логики, означает действие самопроизвольных и неподвластных Зевсу причин, и, следовательно, нарушение установленной для вещей меры существования. Иными словами, мир, где нет генезиса, должен быть унылым гомогенным образованием. Однако на деле мы наблюдаем нечто обратное: гомеровский космос изобилует всеми возможными красками бытия; он тем и отличается от предшествующего ему хаоса, что преодолевает его качественную неопределенность и однородность. Естественно, возникает вопрос: на чем основывается качественное разнообразие эпической вселенной? Отчасти, как можно догадаться, она обеспечивается функционально-иерархической структурой космоса: качественный статус явления зависит от его «должностного» веса в системе управления космосом. (Например, Гермес не идет ни в какое качественное сравнение с Зевсом, которому он прислуживает в качестве вестника и фискала). Однако иерархический принцип — не единственный источник качественной стратификации гомеровской картины мира. Таким источником выступает само пространство.

Вместе с замиранием генезисно-временной составляющей космоса пространство начинает обнаруживать и развертывать свои собственные качественные возможности. Пространство как бы берет на себя творческие функции становления и времени. Другими словами, основанная на генезисе качественная картина мира (по своим истокам коренящаяся в первобытном тотемизме) вытесняется в героической онтологии качественной семантизацией пространственных зон и направлений мира. В результате перед нами мировоззренческий образ вселенной, в которой пространство становится источником жизненной и смысловой активности. Вещи в такой картине вселенной обретают значение и качественную самобытность в соответствии с местом, которое они занимают в структуре космического пространства. Тем самым пространство обусловливает сущность и природу находящихся в нем объектов. Характерно, что высшие носители качества в гомеровском космосе — олимпийские боги — именуются по месту их обитания: они прежде всего олимпийцы, то есть жильцы Олимпа, порождения дневного света и небесного сияния, а потом уже носители тех или иных конкретных свойств. Ибо гомеровский Олимп не тождественен горе

в Фессалии; его топография не географическая, а пространственно-метафизическая. Олимп — самая светлая, и, следовательно, пространственно полноценная точка в космосе (в ней концентрируется световое отражение небесной сферы), по отношению к которой даже небесная твердь, не говоря уже о земле или подземном царстве, выглядит второстепенной реальностью. В Олимпе символизируется идеальное, то есть с нулевым коэффициентом времени и по существу тождественное со светом пространство, тот пространственно-перспективный центр мироздания (его, так сказать, «космический пуп»), из которого исходит светосмысловая и качественно организующая энергия бытия.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что для эпического героя Олимп — не просто наиболее освещенный пункт в космическом пространстве, он для него в то же время и высшая жизненно-смысловая ценность. Именно на Олимп, в свободное от времени пространство, помещает он свой идеал бессмертия. Собственно для эпического героя бессмертие — пространственная задача. Чтобы положительно решить ее, надо совершить перемещение из точки пространства, где последнее еще связано со временем (земля), в точку пространства, где оно всецело господствует над ним (Олимп). Следовательно, путь эпического героя к бессмертию (апофеоз) лежит только через Олимп (в позднейших редакциях гомеровских поэм также через «Елисейские поля», «метеорологически» идентичных Олимпу) — этот пространственно-световой престол и жертвенник космоса, на котором власть времени замирает до нуля, становится жертвой пространства. Бессмертным героя делает не воля Зевса, а «очищенное» от времени олимпийское пространство (подобно тому, как оно делает бессмертными самих богов). Функции Зевса при этом внешне инструментальная: он только перемещает полюбившегося ему героя с земли на Олимп (как он и поступает со своим сыном Гераклом), в то время как олимпийское пространство автоматически причащает его к своей вневременной, вечно настоящей сущности.

И еще один момент пространственной самодостаточности эпического космоса: его морфологическая отчетливость. Быть может, ни в какой мифологии мира космография не подчинена в такой степени требованиям эстетического восприятия, как в древнегреческой. Гомеровский космос вызывает впечатление умышленного творения, как если бы над ним поработал мастер изобразительного (пространственного) искусства. В самом деле, «специализация» времени в эпической картине мира логически ведет к пространственно-геометрической схематизации бытия, в конечном счете к такому геометрическому образу (символу), который, с одной стороны, максимально притупляет ощущение времени, с другой стороны, наглядно и в совершенстве выражает идею пространства. Таким

геометрическим символом для эпического сознания является сфероидная фигура (шар), в которой сглаживаются все прямые линии (грани, ребра, складки), способные напомнить о поступательном и необратимом течении времени. Движение по поверхности такого тела в любом направлении возвращается к отправной точке и, следовательно, «снимает» себя, претворяется в пространство. Его тектоническая равномерность и замкнутость порождают иллюзию бестревожного и самодовлеющего покоя. Гомеровский космос и есть **сфероидная фигура**, находящаяся в состоянии автаркии, независимой и внутри себя завершенной полноты.

Важнейшая аксиома существования эпического космоса — его геометрическая правильность и неотделимая от нее конечность. Пространственная симметрия выступает в космосе в роли принципа сохранения. Она распирает мироздание в жесткий стереоскопический каркас, в неорганический кристалл, примиряет (уравновешивает) противоположные направления пространства в стройной гармонической конструкции. Эстетическая боязнь асимметрии, способной вызвать генезисно-временное движение мира, ищет в космосе идеальных пропорций. Согласно Гомеру, нижний предел космоса настолько же удален от земли, «насколько земля от небесного свода» (Ил. VIII, 16). О такой же безукоризненной симметрии эпического космоса свидетельствует и Гесиод (Теог. 720—24): «Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее с неба, в девять дней и ночей до земли бы она долетела; если бы, медную взяв наковальню, с земли ее бросить, в девять же дней и ночей долетела б до Тартара тяжесть» (*пер. Вересаева*). Далее, шаровая симметрия эпического космоса закрепляется внешней металлической обшивкой (по преимуществу медной), которая еще более нагнетает пространственный коэффициент космоса, превращает последний из геометрического символа в реальную физическую модель (Ил. V, 504; XVII, 425; Од. III 2; XV, 329). Твердая обшивка космоса делает его непроницаемым для сил роста и становления, в результате чего он превращается в монолитное, пластически-статуарное образование, предвосхищающее стиль и художественный язык последующей античной культуры. Если бесспорно, что «вся античность неизменно тяготела к закругленным формам» (*А.Ф.Лосев*), то истоки этой наклонности следует искать в пластике эпического мировоззрения, в частности, в эстетике света и поверхности (пространства) гомеровского космоса. К ней восходят не только художественные принципы древнегреческой пластики, но и мировоззренческие идеи философии и предфилософии. Таков, например, образ шаровидного сущего в досократовской философии; именно к нему прибегают «первые философы» (Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, пифагорейцы), когда им необходимо выразить идею постоянства и устойчивости вселенной. Аналогичен ему и

образ мирового яйца в предфилософской теогонии (у Ферекида и орфиков) — образ, удачно соединяющий в себе как симпатию к традиционной эпической эстетике космоса, так и волю к ее преодолению на путях генезисно-органистического истолкования бытия.

Таким образом, гомеровская физика, или космография, по своему происхождению социогенна: она складывается как объективация психических возможностей и жизненных идеалов героического субъекта. Воспринимая себя преимущественно как физически телесную величину, герой и окружающую действительность моделирует не с временной, а с пространственной точки зрения. Поэтому гомеровская картина мира подчеркнуто не имеет **хронологии**, а всего лишь **топологию**. Генезисно-временной план эпического космоса поглощается функциональным и пространственно-телесным измерениями. Мироздание в итоге конструируется как структурно симметричное и тектонически замкнутое образование.

§4. ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ПОГЛОЩЕНИЕ ВРЕМЕНИ В ОЛИМПИЙСКОЙ ТЕОЛОГИИ. «МЕТАФИЗИКА» ГОМЕРА

По такой же свето-пластической логике скроена и гомеровская теология, или попросту олимпийская мифология. Как и гомеровская космография, она тяготеет к стационарно-пластическим характеристикам своих объектов. Олимпийские боги, подобно космосу, в котором они живут, открываются в законченном (зрительном) образе, а не в рождении. Как известно, боги походят на тех, кто им поклоняется. Применительно к гомеровским представлениям о божестве эта истина особенно самоочевидна и в некотором роде даже показательна. Бог и человек (герой) в эпосе чрезвычайно сходные существа, они даже расположены на одной линии генеалогического древа (родства). Герой, будучи царем и держателем культовых полномочий, в такой же мере бог на земле, в какой бог — герой на Олимпе. Другими словами, бог и героический субъект оказываются одним и тем же лицом, взятым в двух противоположных проекциях: конечной (эмпирической) и бесконечной (метафизической). Механизм их изоморфной соотнесенности заслуживает особого внимания. Распространено мнение, что гомеровские боги есть своеобразные обобщения природных сил и стихий; тем самым эпическому герою приписывается способность рассуждения по законам индуктивной логики. Безусловно, любое мышление, в том числе и мифологическое, обобщает, однако было бы ошибочным на этом основании сводить мифотворческий процесс к логическим операциям сознания. Это объяснение слишком гносеологично, оно предполагает такую самостоятельность и интенсивность мыслительного поведения, которую мы никогда не найдем

в эпическом субъекте. Кроме того, с этой точки зрения невозможно объяснить, почему мифологическое сознание на путях обобщения приходит к результатам, противоречащим и логике, и здравому смыслу. Ведь гомеровских богов естественнее истолковать как продукт мифопоэтического вымысла, чем выводить их из индуктивно-логических умозаключений.

Обобщающая способность мышления в лучшем случае сопровождает мифотворчество, но никак не порождает его. Из повседневно-эмпирического опыта, из единичных фактов природы нет индуктивно-логического выхода к олимпийской картине мира. Созерцание богов не столько подытоживает эмпирический опыт, сколько предшествует ему и в значительной степени определяет его. Ибо метод мышления гомеровского субъекта — вовсе не индуктивная, обобщающая логика, и вообще не логика, а уже упомянутая **аналогика**, то есть процедура антропоморфно-аналогического освоения бытия через формы человеческого самосознания и культуры. При этом происходит взаимоотражение субъекта и объекта: не только и не столько природа отражается в сознании субъекта (оставаясь, разумеется, предпосылкой последнего), сколько, наоборот, сознание в его общественно-индивидуальном содержании отражается в природной реальности. Результатом такого взаимоотражения и является героизированная антропоморфно-олимпийская картина мира. Конечно, боги в героической онтологии выступают как персонифицирующие обобщения объективной реальности, более того, как смысловые концентрации бытия; однако это обстоятельство еще не делает их познавательными категориями и не объясняет их содержания. Природа и специфика (пластическая стать) гомеровских божеств коренится в условиях и характере духовного и практического бытия героического субъекта. Герой с его сословными привычками, идеалами и предрассудками становится мерой мифопоэтического боготворчества, нормой религиозно-эстетического освоения природного и социального мира. Олимпийский бог, следовательно, не в большей степени есть логическое обобщение вещей, так сказать, индуктивная «вытяжка» из действительности, чем мировоззренческий автопортрет самого героя, продукт духовного самоотчуждения (самообъективации) героического субъекта.

По своим мировоззренческим признакам гомеровские боги сродни эпическому космосу, образуют метафизическую параллель к эпической космографии. Подобно космосу, олимпийцы бесчувственны или даже откровенно враждебны к идее какого бы то ни было генезиса. И эту враждебность можно понять: рождение богов, как ничто другое, сближает их с людьми и, следовательно, ограничивает их величие и достоинство. Поэтому для олимпийских небожителей нет более ненавистной онтологической характеристи-

ки, чем время и связанное с ним становление. Время в эпосе течет мимо олимпийцев. Имеется, однако, единственная и последняя цитадель, в которой засело время и постоянно напоминает богам об их судьбе, — их собственная память: олимпийцы помнят, что они родились во времени (от своих родителей) и, следовательно, со временем должны погибнуть. Ясно, что их борьба против времени есть борьба против смерти, за исключительное право жить по ту сторону времени.

По логике героического (патриархального) мифа, высшие ступени бытия (боги) не могут быть в подчинении у низших (природных стихий), не говоря уже об их рождении из последних. Для этой логики гораздо естественнее подчинять низшие и несовершенные уровни существования высшим и совершенным. Именно этой логикой объясняется настойчивое стремление олимпийских богов переиграть историю миротворения. Главная их цель сводится к тому, чтобы перечеркнуть роль хаотических протогенезисных потенций, продуктом которых они являются, перекрыть идущую из глубин бытия необратимую артерию времени. Эпическое сознание конструирует — в противоположность хтоническому генетизму — цельную и последовательную аисторическую картину мира, в которой конститутивное начало бытия от темных космогонических сил переходит к **законодательствующей** воле олимпийских богов. Временная логика космогенеза, дойдя до олимпийцев, наталкивается на их встречное сопротивление и замирает в регулярном циклическом ритме, этом пространственном подобии времени. Возглавляемое Зевсом олимпийское поколение богов («новые боги») оказывается последним порождением времени. Дальше время не идет, поток поколений прекращается. В схватке со временем (титанами, воплощающими генезисно-хтоническое начало) олимпийцы побеждают и тем самым завоевывают себе право жить по ту сторону времени. Отеческая власть (старшинство) над миром переходит к Зевсу — самому молодому продукту теогенеза. Дитя своих родителей, он становится — такова логика героического мифа — их отцом.

Вместе с этим утверждается олимпийский жизненный уклад со свойственным только ему ценностным порядком существования. Добившись господства над творческими космогоническими силами, они считают свою цель достигнутой. Подобно тому, как в них не входит генезисный поток времени, так и из них не исходит никакой творческий порыв, никакой космогенезисный импульс. Поэтому наиболее отвечающий природе олимпийцев способ их существования — **автаркия**, собственно блаженное, ничем не нарушаемое веселое отдохновение, праздная беззаботность, не имеющая перспективы когда-либо закончиться. Блаженство олимпийских богов ничего другого и не означает, как свободу (отстранен-

ность) от приносимых временем тягот, забот и треволнений. Наиболее адекватно эта свобода от дел выражается в смехе — подлинной эмблеме олимпийского образа жизни. «Гомерический» смех богов — одна из метафизичнейших характеристик олимпийцев, выражающая природу, смысл и назначения их существования. Примечательно, что «гомерический» смех не выводится из эмпирической причинности; последняя лишь провоцирует, но не порождает его. Хромой и мешковатый Гефест способен вызвать и сочувствие, и жалость, и улыбку, и даже умиление, но у богов он вызывает только неистовый, неадекватный фактическому раздражителю, сам в себе имеющий обоснование смех. Боги у Гомера не столько смеются, сколько предаются смеху, упиваются им, причем отнюдь не потому, что их кто-то веселит или они находят что-то достойным осмеяния. Существенно то, что за этим эмпирическим смеховым покровом скрывается другой смех, можно сказать, безмотивный, субстанциальный, царственный и добродушно-величественный, смех как самовыражение божественного естества, как форма проявления ничем не омраченного расположения духа и ничем не ограниченной свободы.

Отсюда напрашивается конкретно-чувственная определенность олимпийских богов. Последние, как уже сказано, единосущны с гомеровским космосом. По мере вытеснения из бытия генезисно-временного измерения эпический космос все более «спациализируется», конституируется в синхронный пространственный механизм. Нечто подобное происходит и с богами. Временная линия мирового становления, породив олимпийцев, встречает в их лице сопротивление и прерывается. Не пропуская через себя время, олимпийцы тем самым обрекают себя на чисто пространственный способ существования; и чем успешнее проходит борьба олимпийцев с генезисом и временем, тем неуклоннее сами они из некогда становящихся потенций перерождаются в схематические пространственные образования, в устойчивые статуарно-пластические фигуры.[1] В точке нулевого измерения времени, то есть когда время свертывается в циклически повторяющийся ритм, боги достигают своей цели — бессмертия, которое в сущности отождествляется с пространством, точнее с апогеем пространственного существования.

В этой точке боги и вещи, казалось бы, должны сравняться по своему бытийственному статусу, ибо все они — и олимпийцы, и окружающие их вещи — уравновешиваются на весах вечности, образуют равноправные величины в однородной ткани пространственного континуума. Однако этого не происходит. В эпическом сознании боги и вещи, вопреки ожиданию, не сливаются в единую бескачественную массу. Более того, героическое миросозерцание, в

---

[1] Нерушимость олимпийского образа ассоциируется с законом, предписывающим его восприятие и изображение. См. И. Винкельман (19, 154).

противоположность первобытному анимизму, выделяет богов в особое «сословие», возвышающееся над вещами и противостоящее им. В анимизме бог (демон) неотделим от вещи, имманентен ей, олицетворяет невидимую («ночную») сторону ее бытия; перед таинственно-иррациональным и устрашающим ликом демона («души» вещи) парализуется умственная и практическая инициатива дикаря. Нечто другое мы наблюдаем в героическом воззрении. Здесь боги уже не имманентны, а **трансцендентны** вещам, выступают как разумно-волевые и упорядочивающие инстанции, не поглощаемые управляемой ими реальностью. Тем самым в героическом сознании «ночная», сокровенно-демоническая сторона вещей разоблачается, переводится в «дневной» план существования; бесформенные (пространственно неопределенные) хтонические демоны в свете «дневного» эпического сознания рассеиваются, и их место занимают оформленные (пространственно определенные) олимпийские божества.

Спрашивается, на каком основании (поскольку генезисно-временное исключается) покоится различие богов и вещей у Гомера? Ведь и боги, и космос, их обиталище, в равной мере объединены пространственной вечностью. Оказывается, их разъединяет, как и объединяет, само пространство. Хотя боги и вещи в героической картине мира в одинаковой степени принадлежат пространству, они тем не менее занимают его различные, даже противоположные полюса. Дело в том, что пространство в мифопоэтической онтологии не однородно и изотропно. Оно обладает бинарно-иерархической структурой, своего рода качественной метрикой, определяющей ранг существования объектов. Гомеровские боги пребывают в особом, эстетически сакрализованном пространстве, составляющем метафизическую надстройку над пространством реально-географическим («профанным»). Эпическое сознание не мыслит их одно вне зависимости от другого, и тем не менее оно никогда их не смешивает и не отождествляет. Реальный Олимп — ничем не примечательная гора на границе Аттики и Фессалии; она доступна даже неальпинисту, однако никому из греков — ни в доисторические, ни в исторические времена — не приходило в голову подниматься на нее в надежде встретиться там с олимпийцами. Ибо последние живут — и на этот счет у древнего грека не было никаких сомнений — не на окраине Аттики, а на небе (отсюда их титульное клише — небожители), на растворяющемся в небе мифопоэтическом Олимпе, который с фессалийским Олимпом имеет лишь символическую, параллельно-аналогическую связь.

Героическое сознание, таким образом, удваивает пространство: над эмпирической сферой пространственно-временного бытия (сплином) оно надстраивает усовершенствованный, очищенный от генезисно-временных примесей вариант пространства, своего рода пространственный идеал, в котором время как символ скоротечности жизни полностью снимается. В соответствии с этим клас-

сифицируются и объекты, населяющие эти противостоящие друг другу пространства. Олимпийские боги ничем не отличаются от людей, их эмпирических подобий, кроме, разумеется, одного момента, делающего, однако, грань между ними нерушимой и не переходимой: боги — бессмертны, люди — смертны. В лице олимпийских богов эпическое воображение преодолевает антиномию становления (времени) и пребывания (пространства) в пользу пребывания, то есть в пользу свободной от времени вечности (бессмертия), в то время как люди безысходно вынуждены нести на себе двойственность пространственно-временного (смертного) существования.

Богов и людей, следовательно, отличает не степень реальности, а ценность (значимость) существования. Для эпического сознания олимпийцы не менее реальные объекты, чем вещи повседневного обихода. Тот факт, что боги недоступны для физического восприятия, не меняет сути дела. Они доступны в акте специфической для эпического сознания религиозно-эстетической интуиции (созерцания). Глядя на изменчивый мир вещей, эпический субъект с такой же легкостью извлекал из него олимпийское пространство вместе с населяющими его олимпийцами, с какой из эмпирически-визуального пространства «мы можем извлечь то эвклидово, то пространство Лобачевского» (75, 112). В проектировании и обживании олимпийского пространства есть своя аксиоматическая необходимость, своя логика, которая в такой же степени не допускает мировоззренческого или художественно-вкусового произвола, в какой недопустим произвол при оперировании объектами геометрического пространства. В этом смысле олимпийская мифология сродни геометрии.[1] Боги на Олимпе образуют строгую внутри себя замкнутую систему величин и отношений, не терпящую никакой генезисно-временной текучести и покоящуюся на априорном фундаменте исходных мировоззренческих (героико-эстетических) постулатов. Бессмертие олимпийцев воспринимается эпическим сознанием пространственно-геометрически, то есть в аспекте вневременной (логической) длительности, которая демонстрирует себя преимущественно в постоянстве очертаний и незыблемости образа, то есть в тех свойствах, подобие которых легче всего отыскать в геометрии. В своей неподдающейся эррозии устойчивости олимпийцы являют собой бестелесные («чистые») пространственные фигуры, точнее сказать изваяния, отличающиеся от геометрических построений тем, что их топология и соответственно техника их исполнения выдержаны в традиции мифопоэтического антропоморфизма.

Связь олимпийской мифологии и геометрии идет дальше типологических ассоциаций и аналогий. Есть все основания говорить об

---

[1] С традициями мифической эйдетики связана, по-видимому, такая хрестоматийная характеристика античной геометрии, как «наглядность» (78, 56 сл.).

исторической преемственности эпической теологии и древнегреческой геометрии.[1] От Гомера до Евклида — логически беспрепятственный путь развития. Тщательная разработка олимпийского пространства, статуарно-пластическое оформление его объектов обусловили особый пространственно-пластический стиль древнегреческой математики. В частности, ее утилитарная незаинтересованность, теоретическая самоценность ее поисков и открытий (сравнительно, например, с мотивами ближневосточной математики) коренятся в эстетике олимпийско-героического образотворчества, в наглядно-феноменологических объектах гомеровской теологии. То же самое можно сказать о предметной специфике эллинского математического мышления. Греческая математика — прежде всего геометрия, стереоскопическое учение о пространственной реальности. В качестве таковой она подавляет или существенно ограничивает возможности числового анализа (арифметики), вызывающего в воображении идеи последовательности, времени, а вместе с этим и генезиса. Отсюда двоякая тенденция древнегреческой арифметики. Начиная с пифагорейцев, она тяготеет к так называемому нумерологическому мистицизму, то есть к своеобразному математическому антропоморфизму, в котором элементы анализа, становленческого истолкования бытия безнадежно замирают. Или же она подвергается последовательной геометризации: арифметические величины (числа) переводятся в геометрический план существования; тем самым арифметика превращается в «арифметический» раздел геометрии,[2] в конечном счете в пространственное учение о мире.

С пространством тесно связана функция света в эпической трактовке богов. Можно сказать, он образует условие, без которого они не существуют. И эта связь представляется вполне естественной. Если боги в своей основе есть пространственные существа, то и обнаруживать себя они должны пространственно, то есть в свете, через свет и в качестве света. Олимпийская теология строится от начала до конца на этом сближении, а лучше сказать на отождествлении олимпийцев со светом. Подобно Олимпу, их обиталищу, они сотканы из световой субстанции, из прозрачной эфирной глубины дневного неба. Эпическое сознание, послушное логике пространственного миросозерцания, вытесняет из природы богов все, что так или иначе могло бы затемнить их световое естество, сгустить и уплотнить их тонкую пространственно-световую материю. В частности, это касается крови. Олимпийцы бескровны, и в этом их превосходство перед людьми. Причем гомеровское обескровливание богов происходит не только потому, что под-

---

[1] Как рецидив мифологического символа (созерцательности) следует, видимо, рассматривать и пифагорейские приемы антропоморфизации чисел.

[2] «Геометрическая арифметика», по характеристике Г. Цейтена (107, 40).

вижность крови напоминает о времени, становлении и смерти, но главным образом потому, что кровь по своему цвету темная, хтонически отмеченная, и как таковая стоит на пути света. Бескровность в данном случае означает предельную степень световой чистоты пространства, то есть идею пространства в его свободной (от эмпирических тел) свето-тождественной природе.

Отсюда следует эпический способ субъективной коммуникации с олимпийской реальностью, своего рода «гносеология» боговидения в поэмах Гомера. Если олимпийцы светоносны и световидны, то и постигаться они должны как световые и потому зрительно воспринимаемые объекты. И гомеровская теология подтверждает такое ожидание. Главный орган эпического восприятия богов — глаз, главная чувственно воспринимающая способность — зрение. Разумеется, речь идет об особом, надэмпирическом, сакрально-эстетическом зрении. Гомеровский субъект ничуть не смущается тем, что олимпийцы, будучи для него самодостоверными существами, тем не менее не видимы эмпирическим оком. Боги являются ему не как предметы живого опыта, а как объекты метафизического (мифопоэтического) зрения, раскрываются в акте религиозно-эстетического видения. Гомеровский герой, следовательно, не просто видит олимпийцев; он их созерцает, чувственно умозрит или, как выражается Парменид, наследующий «эпистемологический» стиль героической мифологии, «смотрит на них глазами ума» (ДК 28 B2). Для героического субъекта олимпийские боги в такой же степени внеположны эмпирическому миру, как и любой объект религии и метафизики, однако способ субъективной коммуникации эпического сознания с олимпийцами настолько самобытен, что наложил свой отпечаток на всю последующую эллинскую культуру. Речь идет о чувственной конкретности олимпийской картины мира, о гомеровской антропоморфно-эстетической эйдетике, придающей мифопоэтическим объектам пластическую законченность и красоту.

Именно с ней, эпической феноменологией, связана и ей обязана такая примечательнейшая характеристика гомеровской теологии, как ее **теофаничность**.[1] Подобно тому, как «физика» Гомера эпифанична, то есть бытие в ней проявляет себя в разумно-световой перспективе космоса, так и олимпийское мифотворчество развертывается как теофанический (богоявленческий) процесс: трансцендентная реальность предстает перед героическим сознанием хотя и в идеальном, однако же непременно в чувственно воспринимаемом образе. Этот образ открыт для религиозно-эстетического переживания (верования) и не требует ни толмачей-комментаторов, ни

---

[1] В. Отто отождествляет с этим качеством вообще весь дух эллинской религии и мифологии (167; 168).

богослужебной иерархии. Отсюда культовое своеобразие олимпийской мифологии. Трудно отыскать религию, в которой права богов (бога) были бы до такой степени ущемлены. Для гомеровского индивида олимпийские небожители не составляют тайны, угнетающей или обнадеживающей своей неизвестностью и неопределенностью и требующей для своего постижения посвящения или наставничества со стороны. Эстетическое интуирование божества довлеет в олимпийской мифологии над культовым, религиозно-обрядовым отношением к нему (что, кстати, и обусловило религиозный индифферентизм, эстетико-просвещенческий рационализм, а то и просто богоборческие мотивы олимпийской мифологии). Поэтому эстетико-умозрительная очевидность мифологических персонажей устраняет какую бы то ни было надобность в доказательствах и обоснованиях олимпийской религии. Боготворчество здесь осуществляется не в виде отвлеченно-теологической спекуляции, а в виде феноменологической демонстрации пластических пространственно созерцаемых образований. Другими словами, гомеровская теология опирается не на рациональные доказательства, а на интуитивно-эстетические «показательства», на самодостоверные **антропоморфные созерцания**, не выводимые из аналитических операций сознания, — прием, который отнюдь не исчезает с возникновением философской рефлексии, а всего лишь видоизменяется, заявляя о себе не только в школах последовательного идеализма, но и в направлениях мысли, которые, казалось бы, заведомо должны исключать мифологические реминисценции, например, в атомизме (ср. демонология Демокрита, «атараксическая» теология Эпикура).

ГЛАВА III.

АНТИНОМИЯ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА: ДИАХРОНИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ТЕОКОСМОГОНИИ ГЕСИОДА

§1. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ТЕОГОНИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Противоположный олимпийскому мировоззренческий опыт нашел выражение в раннегреческой теогонии, прежде всего в теогонии Гесиода — этой мифопоэтической истории мира и человечества (58, 265 сл.). Творческий принцип теогонии изначально антигероичен и возвещает новую, сравнительно с гомеровской, картину мира, новую систему человеческих ценностей. Взаимное непонимание и конфронтация олимпийского мира и теогонии образует ключевой факт в предысторическом мышлении Эллады. Предание о поэтическом соперничестве Гомера и Гесиода вряд ли соответствует действительности (вопрос о том, является ли Гомер персоной или персонификацией определенного рода миросозерцания, со времен Ф.А. Вольфа однозначно еще не решен)[1], однако это предание весьма симптоматично: оно выражает истину более значительного порядка, чем голый факт их состязания. По крайней мере спор между Гомером и Гесиодом никак не вмещается в рамки мусического агона. Разъединяющая их грань проходит гораздо глубже. Этот спор символически отражает противостояние двух мировоззренческих принципов, двух социально-культурных идеалов в переломный (предгосударственный) период духовной и практической жизни греков. Их поэтические прения становятся понятными, если мы посмотрим на них как на носителей «архаического» и «новаторского» принципов в истолковании космоса и человека. «Новатор» Гесиод не приемлет «архаиста» Гомера за его поэтически льстивые речи в адрес сословной аристократии, за то, что школа героических песно-

[1] С другой стороны, имеются попытки за поэмами Гесиода увидеть коллективное авторство (см. 96, 8).

певцев (гомеридов) «обман выдает за чистейшую правду» (Теог. 22); в то время как сам себя Гесиод причисляет к тем, кто свободен от предубеждения и способен говорить нелицеприятную истину. Согласно преданию, поэтическую распрю выиграл Гесиод, и это также симптоматично. Гомер должен был проиграть, хотя и не было ему равных, ибо Гесиод сравнительно с ним оказался чувствительнее к духу времени: он уловил и первый из эллинов в теогонической форме выразил признаки и веления приближающейся истории и исторического сознания.

Прежде чем перейти к толкованию гесиодовского миросозерцания, необходимо сделать одно важное установочное замечание. При оценке предфилософской идеологии не следует поддаваться впечатлению, точнее сказать иллюзии, что Гесиод с его теокосмогоническим мифом безусловно тоньше и философичнее Гомера. Нам трудно отрешиться от предпосылочного убеждения, что теогония Гесиода чуть ли не революционизирующий акт, направленный против героического мифа и в корне подрывающий основы его мировоззренческого авторитета. Во всяком случае в истории греческого умозрения теогония воспринимается нами как более позднее и мировоззренчески более зрелое явление, сравнительно с которым героический эпос выглядит как нечто архаическое и безнадежно далекое от исторического пункта зарождения философии. Иными словами, теогония для нас — начальная философия, ее «черновой» набросок, в то время как героический эпос — хотя и развитая, художественно цельная, но все же мифология. Однако, если присмотреться поближе, то окажется, что у Гесиода философии не больше, чем у Гомера. Более того, культурно-просвещенческий уровень гомеровских поэм значительно выше теогонического эпоса. Это чувствовали и сами греки, усматривая в Гомере, в героической эпике начала всех своих культурных начал, в том числе и философских.

Хотя теогония безусловно предваряет космогонию, составляет ее эмбриональное ядро, все же от нее до философской космогонии путь настолько сложный и извилистый, что некоторые восточные теокосмогонии, например, египетская и вавилонская, так и не смогли преодолеть его, не трансформировались в философские картины мира и остановились на стадии предфилософского сознания. Как ни странно, зарождение и начальный облик философии во многом зависят от степени развития как раз того элемента в мифологии, который наиболее чужд становящемуся философскому знанию — от **степени ее антропоморфности**: чем антропоморфичнее мифология, тем благоприятнее складываются духовные условия становления философии. Это подтверждается конкретными событиями присхождения философии. Интуиция и логические доводы убеждают в том, что в Древней Греции философия

во всяком случае состоялась, причем состоялась в своем бесспорном, образцово-классическом варианте. И немалая заслуга в этом принадлежит как раз несовместимой с философией олимпийско-героической мифологии. Благодаря своему эстетическому критицизму и своей образотворческой мощи она создала необходимые предпосылки и почву для дальнейшей эволюции сознания, максимально способствуя, в частности, пробуждению индивидуально-философской рефлексии (43, 91—101).

Следовательно, теогоническая концепция вселенной сама по себе ничуть не выше эпической и не может претендовать на преимущественное, а тем более на исключительное право духовного предварения философии. Существенно то, что теогония и олимпийская мифология связаны не только диахронической последовательностью (одно после другого), но и логической связью (одно возле другого). Это — два противоположных способа мировоззренческого видения и описания мира, соприсутствующие в структуре предфилософского сознания и в равной мере оказавшие генезисное воздействие на формирование философии. Обе они — и теогония, и героическая мифология — ищут смыслообразующих инстанций в бытии, но приходят при этом к совершенно противоположным выводам, к взаимоисключающим моделям мироздания. Олимпийско-героическая система мира построена на интуиции ставшего, функционально-неразвивающегося космоса, в котором господствуют раз и навсегда заданные, принципиально обратимые процессы. Космическая жизнь в эпической онтологии ориентирована только в пространстве и потому не знает новизны; время здесь существует только в своем функционально-нетворческом, пространственно-геометрическом («спациализированном») выражении. Наоборот, космогоническая (гесиодовская) система мира построена на интуиции становящегося, имманентно развивающегося бытия, в котором господствуют непредзаданные и потому необратимые процессы; здесь космическая жизнь ориентирована во времени, постоянно обновляющем мир, пространство же входит в космогонический процесс в своем обогащенном временем выражении, в своей генезисно-органической («овремененной») ипостаси.

Таким образом, у Гомера и Гесиода степень раскрепощения от первобытного религиозно-мифологического комплекса приблизительно равная. Оба они являются свидетелями единственного в своем роде исторического мгновения, когда греческая народность, постепенно утрачивая родо-племенные связи и институты, переходила к государственному общежитию. Кроме того, Гомера и Гесиода объединяет не только исторически обусловленный уровень («количество») рефлексии, но и ее ценностная направленность (ее качество): их творчеством движет и управляет одно и то же мировоззренческое настроение, нашедшее свое выражение глав-

ным образом в позиции, занимаемой ими по отношению к происходящему на их глазах социально-культурному перевороту. Оба они в сущности пессимисты и в равной мере далеки от того, чтобы в условиях распада родовых традиций предложить какую-нибудь конструктивную программу, аналогичную нравственно-правовой идеологии семи мудрецов. Переходная от рода к государству эпоха переживается Гомером и Гесиодом как не имеющая положительной альтернативы катастрофа, безысходное и непоправимое бедствие. Не приемля ни настоящего, которое расстроено, неопределенно и гибельно, ни будущего, которое темно и безнадежно, они обращают свои взоры к незапамятной старине, в прошлом усматривают оплот спокойствия, надежности и благополучия. Туда они и переносят («опрокидывают») свои идеалы. Эти последние — насквозь реставрационны и утопичны, однако характер реставрационных иллюзий у каждого из них свой.

Общеизвестно, что греки, как, может быть, никакой из древних культурных народов, плохо знали свое прошлое. Едва событие исчезало за историческим горизонтом, оно приходило в соприкосновение с реальностью мифопоэтического предания, а то и просто сливалось с ним. Даже рассудительный Фукидид, не говоря уже о Геродоте, не может, не апеллируя к устному преданию, изложить эллинскую историю, предшествующую Пелопоннесской войне. Запечатленное в предании прошлое для грека оставалось тем синкретическим и неопределенным образованием, в котором при желании и воображении можно было отыскать все, что угодно, в том числе и осуществленный некогда человеческий идеал. Гомер и Гесиод так и поступают. И героический, и теогонический эпосы — равным образом **воспоминание о прошлом**, надгробная речь по утраченному счастью. Однако мифопоэтически всматриваясь в прошлое, Гомер и Гесиод видят в нем противоположные по содержанию вещи. Их идеалы настолько же враждебны, насколько гетерогенны традиции, на которые они опираются, насколько несовместимы их жизненные, профессионально-бытовые (сословные) интересы и устремления.

Гомер, как и гомериды вообще, наследует и в предысторических условиях Эллады продолжает многовековые корпоративно-поэтические традиции, восходящие к придворным певцам и сказителям (аэдам и рапсодам) патриархально-героического века. Он — литератор по преимуществу, мастер музыкально-художественного слова, который в условиях ломки родо-племенных устоев не может отыскать предмет, достойный его вдохновения, и потому находит его в идеализированном микенском прошлом, в мире сословно-героической аристократии с ее блистательным военно-спортивным бытом и гордыми небопоклонническими верованиями. Напротив, Гесиод — человек из народа, осененный музой бе-

отийский мужик, не столько литератор, сколько труженик, крестьянин-землепашец, накрепко связанный с кормящей его матерью-землей и в обстановке «железного века» теснимый произволом и беззаконием местных царей и аристократов, потомков базилеев героического века. С Гомером его ничто не объединяет, кроме стихотворного метра и мифологической номенклатуры. Зато их разъединяют и отталкивают уходящие в незапамятные времена способы мировоззренческого освоения мира и человека. Иначе говоря, героический эпос (Гомер) и теогония (Гесиод) в период, непосредственно предшествующий исторической жизни греков, воспроизводят древнейшую в греческом эпосе оппозицию сословно-олимпийской («верховой») и народно-хтонической («низовой») мифологий.

Олимпийская мифология тяготеет к космическому порядку и гармонии, к элиминации темных и свободно импровизирующих сил бытия. Носители творческих, генезисно-временных возможностей в олимпийской картине мира находятся на положении побежденных противников; они или укрощены и поставлены на службу Олимпа (Океан, Ночь), или даже скованы и заточены в глубинах Тартара (Титаны, Гиганты). Не случайно, что все популярные мифические герои Древней Греции — укротители стихий и победители чудовищ. Герой, поражающий бесформенно-хтоническое существо, — эмблема культурного прогресса человечества, его победы над стихийностью природы и стихийностью собственного существования. В культурных героях справедливо видят цивилизаторов рода человеческого, зачинателей и двигателей культурогенеза. Однако эта общая истина требует уточнения и конкретизации, в особенности когда речь идет об истоках и сословно-идеологическом смысле олимпийской картины мира. Эпические герои, как правило, высокородные особы: цари, дети царей или даже дети богов. Их подвиги всегда беспримерны и внушительны, но — и это весьма характерно — никогда не бескорыстны, не содержат в себе элемента самопожертвования. Герои или не хотят, или просто не умеют жертвовать собой; им не известно, что это такое. Они хотели бы только побеждать, но не жертвовать. Сквозь личину благодетеля человечества в герое проглядывает лицо, жаждущее превосходства и самоутверждения. Подвиг героя в любом случае демонстративен, то есть не свободен от игры, показного рвения, спортивного увлечения. И в этом доисторический герой мало чем отличается от своих именитых исторических потомков, полисных аристократов, тиранов и правителей, воспетых Пиндаром в качестве героев исторического времени. Образ жизни и мышления героя парадигматически задан мифологической (олимпийской) традицией: в своих деяниях герой подражает богам, повторяет некогда совершенный ими подвиг мирообразования, а вместе с этим и акт самоутверждения. Ибо прежде чем взойти на Олимп и

стать небожителями, богам пришлось одержать победу над титанами, своими единокровными родителями. Титаномахия есть собственно спор Неба и Земли, борьба астральных гармонизирующих сил света («верха») и хтонических протогенезисных возможностей тьмы («низа»). Победившие олимпийцы, конечно, выступили как цивилизаторы и просветители бытия, они утвердили светлое и разумное (Космос) вместо темного и неразумного (Хаос). Но при всем этом их героизм являет собой типичный случай завоевания или даже преступления, совершенного Зевсом и его «дружиной» с помощью хитрости, коварства и силы (Теог. 496). В результате победы Олимп оказался не только пространственно выше Земли; он возвысился над ней и функционально, в качестве ее управляющей инстанции. Олимп — своего рода мировая крепость и резиденция, где обитает господствующее (победившее) сословие во главе с Зевсом; в то время как нижняя сфера космоса, и прежде всего земля, — нечто вроде подведомственных Олимпу владений.

Стратегия героя по отношению к своему окружению аналогична стратегии Олимпа по отношению к космосу. Это, главным образом, стратегия завоевателя и правителя. Генеалогическая память героя восходит к самим небожителям, побуждая его поступать по заветам своих божественных предков. Отношение героя-царя к земле держится на унаследованном от богов священном праве владеть ею, пользоваться и распоряжаться ее дарами. Так что в мире героев мы сталкиваемся с таким же противоборством имманентных (порождающих) и трансцендентных (организующих и управляющих) тенденций, какие видим в мире богов. Власть царя-аристократа (героя) над землей в период, непосредственно предшествующий историческому, выразительно описал Гесиод в сельскохозяйственной поэме «Труды и дни». Эта власть уже утратила мифологический (титаномахический) колорит и приняла форму реальных взаимоотношений между людьми: мифическое господство астрального «верха» над хтоническим «низом» конкретизируется как власть реального царя (вчерашнего героя) над населением, живущим на земле и обрабатывающим ее. Инвективы поэта—крестьянина Гесиода против современных ему царей и родовой знати позволяют полнее и глубже представить ход социально-идеологического развития греков в доисторический (героический) период.

Вместе с господствующим сословием в героическом социуме складываются сословно-героическая мифология и культ, противостоящие исконным народно-земледельческим культам и верованиям. Олимпийские божества становятся покровителями городов, а также царствующих в них фамилий и родовой знати. Утвердившись в городе, олимпийская (солярно-ураническая) мифология притязает на общеобязательное значение, обретает статус официальной идеологии, исключающей свободу выбора в культовых

вопросах и потому склонной квалифицировать любое идеологическое соседство как суеверие или заблуждение. Это явствует хотя бы из того, что античный полис вступает в историческую жизнь уже с прочно укорененными традициями олимпийской религии. Столкновение олимпийской идеологии с сельскими хтоническими культами, с первобытным анимизмом и демонологией напрашивается само собой, по логике религиозно-мировоззренческой несовместимости: город и городская (олимпийская) культура занимают по отношению к сельской жизни такое же место, какое Олимп по отношению к земле. Миф доносит до нас отзвуки древнейшей неприязни олимпийской религии к аграрным верованиям. Особенно недвусмысленен этот миф в изложении Гесиода, безошибочно чувствующего его идеологический контекст.

У Гесиода, как впоследствии и у Платона, олимпийский владыка Зевс является учредителем и стражем мировой законности и справедливости, следовательно, защитником, благодетелем и покровителем человечества. Однако в нем есть одна черта, которая никак не вяжется с его гуманизмом: согласно мифу, Зевс — заклятый и непримиримый враг людей, не признающих его верховную власть и не воздающих почестей олимпийским богам. К таким людям относятся прежде всего землепашцы, живущие плодами земли, в особенности хлебом, связанные с землей незапамятной культовой связью и не нуждающиеся в чуждой им по духу олимпийской религии. Против таких людей Зевс все время злоумышляет, плетет интриги и затевает всевозможные карательные предприятия. Самый коварный дар, преподнесенный им людям, — Пандора, богоподобная женщина, изготовленная Гефестом по указанию Зевса. Это сосуд всех пороков, в который каждый из олимпийцев вложил частицу зла «хлебоядным мужам на погибель» (Труды и дни, 82). Зевс определяет участь смертных в зависимости от позиции, которую они занимают по отношению к нему. Наиболее дороги для него, как и для Олимпа в целом, герои зевсопоклонники (четвертый век в гесиодовской «философии истории»), то есть поколение троянских и фиванских героев, которым он уготовил завидную участь: «они безмятежно близ океанских пучин острова населяют блаженных» (Труды и дни, 170). Наоборот, негероическое, трудолюбивое племя людей Зевс безоговорочно стирает с лица земли за то, что «они бессмертным служить не желали, не приносили им жертв на святых алтарях олимпийских» (Тр. и дни, 135).

Об экспансии олимпийского культа, его насильственном распространении говорит и вражда Зевса к Прометею.[1] Характерно, что ненависть небожителей и их вождя к Прометею неотделима от

---

[1] О хтонической функции Прометея и его социогенной семантике см. К. Кереньи (153, 38 сл.).

счетов, которые они сводят с людьми. С идеологической точки зрения, смысл богоборческого мифа о Прометее вполне понятен. Богоборчество Прометея по существу эпизод из Титаномахии, то есть из истории взаимоотношений Неба и Земли. Прометей всецело стоит за первородное право Земли, которая древнее Неба и которая сама его породила из своих собственных недр; тем самым он продолжает начатую самой Землей борьбу против Урана, когда она, вооружив своего сына титана Кроноса, подговаривает его оскопить Урана — Небо и тем самым пресечь его притязания на первенство. Интерес Прометея тот же, что и интерес людей-землепоклонников. Их объединяет сыновняя верность земле. Ради людей он похищает с неба огонь — прерогативу олимпийских богов. На Олимпе этот поступок был истолкован как тягчайшее преступление, Зевс разгневался, когда «увидал у людей свой огонь» (Теог., 569). И реакцию небожителей можно понять: приручить огонь значит по существу завладеть силой и властью Зевса, ибо Зевс не что иное, как олицетворение небесного света и огня. Казалось бы ничего страшного не произошло: огня хватит на всех. Но дело, оказывается, не в самом огне, а в отношении людей к Зевсу, к его культу. Ненависть Зевса к людям тем и объясняется, что они хотят владеть огнем (быть как боги), не будучи зевсопоклонниками, оставаясь верными своим хтоническим божествам, то есть хотят пользоваться огнем на бытовых, а не на культовых началах.

По своему рангу Прометей не принадлежит ни к олимпийцам, ни к героям-небопоклонникам. Он титан, хтоническое по своим истокам божество, преданный сын Земли, хранитель и защитник ее суверенных прав и пророческих функций и, следовательно, защитник порожденных Землею и Земле поклоняющихся людей. Поэтому главная цель Прометея как раз к тому и сводится, чтобы освободить единокровных (по Матери — Земле) с ним людей из-под власти олимпийского культа, развенчать и ниспровергнуть олимпийских богов, лишив их средств существования — жертвы. Именно с жертвой связано второе преступление Прометея против богов, когда он вместо бычьего жертвенного мяса подсунул Зевсу бутафорию, «искусно прикрытые кости» (Теог., 555). Возможно, легенда о Прометее отражает сопротивление народных хтонических религий героическим небопоклоническим культам, отказ от жертвоприношений новым и чуждым для них богам, пришедшим вместе с героями-завоевателями. Не случайно, что миф в передаче Гесиода (Теог., 535) сближает два факта, на первый взгляд совершенно не связанные между собой, — именно попытку Прометея дискредитировать жертвоприношение Зевсу (подорвать тем самым олимпийский культ) и борьбу людей с богами в пелопонесском городе Меконе (древнейший Сикион), борьбу, отражающую, по-видимому, реальные столкновения народно-земледельческих культов и насильно насаждаемой олимпийской

(впоследствии ставшей государственной) религии и мифологии (ср. Труды и дни, 225).

Гесиод хорошо передает социальную подпочву этих мировоззренческих расхождений. Его поэмы «Труды и дни» и «Теогония» — прекрасный письменный документ, позволяющий судить о социально-культурных отношениях греков в самый начальный момент исторической жизни. Эти отношения предстают перед нами уже сложившимися и потому без риска впасть в преувеличение мы можем экстраполировать их на временной промежуток, непосредственно предшествующий историческому. Сам Гесиод — типичный выходец из народа, мелкий сельский собственник, который в процессе социального расслоения и формирования государства выступает как потерпевшая, жертвенная сторона. Это обстоятельство определило психологию, направление и содержание его мировосприятия. Он принадлежит к той категории мирных и беззащитных «соловьев», которые страдают от царей-«ястребов», «злоумышленно правду неправосудьем своим от прямого пути отклонивших» (Труды и дни, 262). Гесиод на себе испытал лицеприятный суд царей, когда судился со своим братом Персом из-за наследства. Брат оказался в выигрыше, поскольку льстивыми речами в духе придворных певцов-гомеридов склонил царский суд на свою сторону. Поэтому ему как поэту нет никакого резона равняться на гомеридов и поэтизировать засевшую в городе власть, от которой он терпит одни убытки и на которую смотрит как на пришельцев-завоевателей. Для него насилие власть имущих над слабым — не только трагический факт, но и живой повод для рефлексии.[1] Не имея ни сил, ни досуга сопротивляться произволу властей, трудолюбивый крестьянин вынуждается к тому, чтобы задаться вопросом о правомерности господствующего порядка, о тех основаниях, на которых покоятся произвол и грубая сила, попирающие древнейшие, овеянные обычаем представления о правде и справедливости. И Гесиод задает себе этот вопрос, на первый взгляд бесхитростный, но тем не менее в корне подрывающий всю систему традиционного (олимпийского) миропонимания. По существу антигероическая, и, в частности, теогоническая картина мира так или иначе является ответом на него.

§ 2. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ ТЕОГОНИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В поисках основ и, следовательно, объяснения сложившегося социального миропорядка сознание Гесиода обращается вспять, в прошлом ищет разгадки укоренившегося беззакония.

---

[1] В.В. Вересаев характеризует земледельческую поэму Гесиода как памятник крестьянского самосознания (17, 400).

Собственно такую же операцию проделывает и сознание эвпатрида. Последний тоже задумывается о праве, по которому он располагает привилегиями. Но крестьянский труженик и потомственный аристократ приходят при этом к разным выводам. Эвпатрид в объяснение своего господства создает (с помощью эпических певцов) генеалогию, своего года героическую «теодицею», оправдывающую его политические полномочия и притязания. По его представлениям, власть ему дана по праву непрерывной преемственности, восходящей к богам-родоначальникам. Однако для «худородного» смертного, каким является Гесиод, аристократическая родословная не убедительна: она представляется ему надуманной и искусственной, в ней он усматривает «льстивые речи» придворных панегиристов. Поэтому Гесиод ищет объяснения существующего порядка вне пределов героических сказаний и в поисках незапятнанной правды тяготеет к естественно-природным основаниям бытия.

Однако путь к натурализации мировоззрения не был простым и легким. Сознание, оппозиционно настроенное к олимпийскому мифу, остановилось перед двумя возможностями. Первая из них сводится к тому, чтобы идти от мифа к миру, по пути гомеровского эстетического рационализма к радикальной натурализации олимпийской мифологии; и эта возможность достаточно наглядно реализовалась на греческом колониальном Востоке, в ионийской натурфилософии. Другая возможность наметилась на греческом Западе, в предфилософском теогоническом эпосе. Запад с его консервативными мировоззренческими традициями не был готов к радикальному преодолению антропоморфного символизма. Господствующая здесь аграрная психология и связанные с нею земледельческие культы создавали атмосферу, неблагоприятную для свободомыслия и внекультового просвещения. Поэтому борьба с олимпийским культом принимает здесь компромиссный и затяжной характер. Гесиод — типичный пример такой нерешительности. Отрицая олимпийско-героический миф, он отнюдь не отрицает мифологию как таковую. Он такой же мифотворец, как и Гомер, и древние философы, например, Гераклит и Платон в этом смысле всегда ставили их рядом. Но мировоззренческий стиль гесиодовского мифотворчества иной, чем у Гомера.

Теокосмогония Гесиода, выступая против «дневной» олимпийской мифологии, восстанавливает в своих правах древнейший хтонический («ночной») пласт эллинских религиозных верований, ослабленный и приглушенный героическим миросозерцанием, но тем не менее никогда окончательно не исчезавший из народной памяти. По отношению к олимпийскому мифу теогония, как и воскрешаемая ею хтоническая мифология (демонология), выглядит открытым идеологическим вызовом. Она ставит под сомнение верховное владычество олимпийских богов, а вместе с тем подрывает

значение и власть сословных по своей идеологической направленности олимпийских культов. Конечно, теогония не отрицает безоговорочно олимпийский пантеон, однако в его трактовку она вносит новый и еретический элемент. Если героический эпос рисует олимпийцев прежде всего как властителей, забывших о своем происхождении или игнорирующих его, следовательно, вечных и неизменных, то теогония как раз напоминает им о тех предпосылках, которые предшествовали олимпийским богам и обусловили их происхождение. Олимпийские небожители истолковываются как «младшие боги», дети своих отцов, оказавшиеся сильнее своих состарившихся родителей (землеродных титанов) и силой отнявшие у них власть и связанные с нею привилегии. В теогонической перспективе Небо выглядит вероломным узурпатором, поправшим первородные полномочия Земли: рожденные материнским автогенезисом Земли, олимпийские боги оторвались от своих хтонических предпосылок и сделали себя исходной точкой всего сущего. Из младших по возрасту (генетически) они превратились в старших по значению (иерархически).

Своеобычен и метод гесиодовской теогонии. При всей предрасположенности к натурализму теогония тем не менее не становится натурфилософией: в лучшем случае она делает в этом направлении пробные и потому неровные шаги. В целом же, теогонический процесс антропоморфичен и в этом отношении отнюдь не представляет собой антипода олимпийской космологии. В обоих случаях мы имеем дело с методом аналогического моделирования бытия. Подобно тому, как героическое сознание конструирует картину мира по типу развитой, иерархически структурированной патриархальной общины, крестьянское хтоническое сознание описывает мировой процесс в превращенной (олицетворенной) форме становящейся родовой общественности. Теогенез оказывается не чем иным, как мифопоэтическим отражением родового социогенеза. В этом и заключается суть теогонического социоморфизма.

Уместно отметить два антропоморфных момента в структуре теогенеза: его **движущие силы** и его **цели**. Гесиод бессилен представить мировой генезис натуралистически, как спонтанное саморазвертывание природного вещества. По его представлениям, природа существует как совокупность живых потенций. Поэтому при описании вселенского становления он неизменно прибегает к олицетворяющей мир аналогии, то есть к типичной логике мифического мышления. Теогония Гесиода не знает иного творческого принципа, порождающего богов и космос, чем эротическое влечение, Любовь; не знает другого механизма производства и продолжения жизни, чем совокупление; не знает другого пространственного образа зачатия и зарождения, чем брачное ложе. В этом смысле

Эрос — главное действующее лицо в мистерии вселенского становления. Все участники мирообразования выполняют как бы подсобную функцию, в то время как Эрос — душа теогенеза, деятельный и творческий агент, перспектирующий дальнейшее развитие. Он объединяет само по себе равнодушное друг к другу множество объектов в напряженное антиномичное единство, которое, разряжаясь, продуцирует теокосмическое движение.

Без помощи Эроса Гесиод не в состоянии мотивировать мировой процесс. Не случайно, что Эрос в его «Теогонии» является древнейшим из божеств, ровесником первородных мировых потенций: Хаоса, Геи, Тартара. Там, где принцип половой регенерации явлений бездействует, эволюция бытия или немыслима, или остается необъяснимой загадкой для мифопоэтического сознания. Так обстоит дело с первичными полуантропоморфными фазами развития вселенной — с Хаосом, Геей и Тартаром. Все они первенцы в становлении мира, но источник их появления неясен. Они не могли быть продуктом Эроса, ибо появляются одновременно с ним. Как и они, Эрос сам нуждается в породивших его предпосылках, делающих его существование возможным. Откуда они появились и на каком принципе (поскольку половой фактор здесь непричастен) основано их происхождение? На эти вопросы Гесиод не даст ответа: его первичные космогонические инстанции остаются беспредпосылочными, то есть не имеют родителей, любовь которых могла бы произвести их на свет.

Следовательно, сами первичные агенты (Хаос и Гея) порождают потомство по каким-то другим, скрытым для эротической логики каналам. Эти агенты не имеют половой определенности, вернее их пол номинален (грамматичен), а не реален (онтологичен). Они не ориентированы друг относительно друга по принципу половой противоположности, и потому Эрос применительно к ним беспомощен и непродуктивен. В такой ситуации первородным стихиям ничего другого не остается, как взять задачу мирового генезиса на себя. Они порождают сынов и дочерей по принципу, не совместимому с половым, — по принципу **автогенеза**. Так, Гея еще до вступления в брачные отношения с Ураном, то есть будучи еще девственницей, производит на свет свои чада путем внутреннего автогенезисного усилия. Даже после того как у нее появляется супруг (Уран), она сохраняет за собой способность деторождения без его вмешательства — способность, к которой она от случая к случаю прибегает, порождая, например, Понт (море), «ни с кем не деливши постели» (Теог. 131). Точно так же Хаос: будучи мужской величиной в бытии, он тем не менее автономно, минуя встречи с противоположным женским началом, производит на свет супружескую пару (Ночь и Эреб), которая уже размножается обычным способом, то есть через взаимоотношение полов. Естественно,

что Гесиод и здесь не в состоянии объяснить явления, выходящие за пределы логики брачных связей[1].

Такой же социоморфностью отличаются и целевые установки теокосмогенеза. На первый взгляд кажется, что таковых в гесиодовской космогонии вообще нет и что развитие в ней осуществляется не в силу каких-нибудь целей, а всего лишь на каком-то причинном основании. И этим основанием является Эрос, взаимное вожделение противоположных полов. Однако это впечатление рассеивается, как только мы внимательнее присмотримся к механизму генезисного восхождения от одного поколения богов к другому и проследим судьбу теогенеза до его заключительных стадий. И тогда окажется, что процесс богостановления по меньшей мере не сводится к эротическим мотивам и что в нем наряду с Эросом присутствует более тонкий и решающий фактор, по отношению к которому Эрос выполняет всего лишь роль предпосылки, хотя и необходимой, но все же недостаточной для обеспечения восходящей линии развития.

В гесиодовской теогонии Эрос — стихия по преимуществу слепая и подсознательная. Он господствует лишь на ранних этапах становления мира, когда исходный протогенезисный субстрат вселенной (Хаос) еще не развился в разумные антропоморфные существа и когда единственной демиургической способностью в космогенезе является Эрос — темная, изнутри бытия идущая вегетативно-органическая энергия становления. И потому действие космической Любви развертывается как необходимый, в известном смысле предопределенный процесс: все участники теогенеза оказываются невольниками Эроса, во власти его принудительных внушений. Отсюда понятно, что вегетативно-половой принцип самое большее может обеспечить биологическую последовательность поколений богов, но не может обеспечить эволюционного восхождения (совершенствования) как такового.

Олицетворяя слепую биосексуальную связь, Эрос не имеет иной цели, кроме удовлетворения чувственных вожделений и воспроизведения уже существующих видов жизни. Поэтому продукт деятельности Эроса имеет преимущественно количественный показатель: зачатие и рост, увеличение потомства и расширение сферы жизни. Феномен истории, то есть качественного восхождения от низшего состояния к высшему, этим еще не вызывается и развития как такового не получается. Если бы в процессе теогенеза Эрос

---

[1] При попытке преодолеть полярно-половой способ рождения мифопоэтическое сознание приходит лишь к его модификации: будучи убежденным, что ни женская, ни мужская ипостаси не способны к деторождению, оно постулирует двуполость прародительского начала. Предфилософская теогония охотно прибегает к этой мифопоэтической уловке. См. Дж.Харрисон (144, 625 сл.).

действовал в одиночку, без вмешательства инородных ему влияний, то вместо эволюции мы имели бы монотонную последовательность гомогенных образований, количественно удаляющихся от точки зарождения вселенной. Каждое поколение, механически дублируя предшествующее, не вносило бы в общий количественный баланс существующего никаких качественных приращений. Это было бы не развитие, а размножение, увеличенное повторение старого. Во всей обитаемой вселенной господствовал бы качественно однородный континуум преемственности.

Однако в гесиодовской «Тсогонии» мы видим неуклонное восхождение от тьмы к свету, от Хаоса к Космосу, от неразумных и слепых побуждений к разумно-волевой (свободной) деятельности богов. В ней не просто одно следует за другим, но непременно последующее оказывается выше предшествующего; продукты рождения не просто рядоположены друг с другом, но обязательно субординированы по иерархическому принципу. Спрашивается, что вызывает кривую космического становления? Очевидно движущие мотивы развития мира следует искать вне эротической области. Эрос, будучи определяющей инстанцией в начале развития, постепенно свертывает свои полномочия, отступает перед действием сил, хотя и противоположных по содержанию Эросу, однако возникающих после него и на его основе. Нетрудно догадаться, что это за внеэротические силы.

§3. ТЕОКОСМОГЕНЕЗ КАК СКРЫТЫЙ СОЦИОГЕНЕЗ. ГЕНЕЗИСНО-ВРЕМЕННЫЕ СИМВОЛЫ СТАНОВЛЕНИЯ

Конечно, существа, рожденные в результате космогенеза, не могут обойтись без Эроса; даже Зевс, всесильный правитель Олимпа, бессилен противостоять ему. И все же возникшие в результате миростановления божества — отнюдь не одномерно-плоские создания, одержимые единственной страстью к совокуплению. Стоит только присмотреться к ним, как мы заметим, что, кроме любви, они имеют множество других забот, сравнительно с которыми «услады Афродиты» отступают на задний план. Будучи сами продуктом Эроса, они тем не менее хотят большего, чем только любить. Сразу же после появления на свет они обнаруживают свободу самоутверждения, противостоящую слепому напору необходимости (и, следовательно, Эросу как одному из ее выражений). По мере разворачивания теогонического процесса боги все более и более персонифицируются и оформляются, непрерывно возрастает коэффициент их субъективной активности, а вместе с этим и мера их вмешательства в судьбы космического становления. Субъективно-волевой

(умышленный) фактор все более вторгается в вегетативную необходимость космогенеза и производит его качественное преобразование. Направление мировой эволюции меняется в соответствии с целевыми установками богов. И здесь оказывается, что для них соображения престижа важнее и желаннее, чем обретения любви. Их главное побуждение сводится к тому, чтобы занять господствующее положение в системе космической реальности. Ни в каком другом случае они не проявляют столько энергии и рвения, как в борьбе за власть. Можно сказать, стремление к власти образует в теогенезе устойчивый и подавляющий детерминатив. Вместе с этим Эрос сворачивает свои генезисные возможности, его воздействие на мировой процесс нейтрализуется или, как мы сказали бы сейчас, подвергается социализации. Отныне ему отводится почетная, но отнюдь не приоритетная роль: вносить в жизнь небожителей пикантный, куртуазно-наслажденческий момент. Стихийное, от Хаоса начавшееся и Эросом движимое становление космоса вытесняется сознательной историей богов. Эротические мотивы уступают место **иерархическим**; в целом вселенский генезис — по мере удаления от начальных стадий развития — разворачивается как обостряющаяся борьба за престол.

Гесиодовская «Теогония» прекрасно иллюстрирует эту социогенную по своим истокам идею и позволяет нам подметить в теокосмической эволюции скрытый социогенез[1]. Именно из нее мы узнаем, что в доисторической родо-племенной общности — по крайней мере в позднейших, предгосударственных ее модификациях — преемство родовых институтов управления и власти осуществлялось не так мирно, как это в целом свойственно доклассовой общественно-экономической формации. И это вполне естественно для зрелых родовых союзов, где управленческая функция выделяется в самостоятельный фактор социальной жизни. Всю гесиодовскую теогонию пронизывает антропоморфно отмеченная борьба поколений (отцов и детей) за командное первенство в мире вещей и богов — борьба, в своей совокупности дающая символически зашифрованную картину эволюции власти (как семейной, так и общественной). Как и в типичных случаях борьбы за престол, здесь также не обходится без заговоров, предательств, преступлений и крови. Уже первая супружеская пара, Гея и Уран (наряду с Ночью и Эребом) не находит взаимопонимания. За пределами эротической близости они начинают интриговать и зло-

---

[1] Опыт социологического объяснения мифопоэтических спекуляций Гесиода произведен Ж.П.Вернаном (175, 3 сл.). Еще более радикален в этом отношении Ф.Корнфорд, возводящий гесиодовскую Теогонию к первобытной ритуальной практике (129, 95—116).

умышлять друг против друга. Брачное ложе на время соединяет их, но не примиряет. С появлением первого же потомства их отношения становятся враждебными и в конце концов выливаются в открытое столкновение. Едва только земля породила детей, они стали «отцу своему ненавистны с первого взгляда» (Теог. 56). Ненависть Урана к порождениям Земли продиктована его страхом потерять власть, уступить ее своим детям, поэтому он намеревается перечеркнуть сам факт их рождения: он снова отправляет их туда, откуда они вышли, — в материнскую утробу Земли. Причем страх отца—Урана не беспочвенен. Мать—Земля в союзе с детьми — Титанами выступает против тиранического единовластия Урана, и их выступление завершается успехом: Крон, сын Геи, вооруженный серпом, врученным ему матерью, оскопляет отца-тирана и сам становится владыкой мира.

Затем все начинается сначала, только на более расширенной социоморфной основе; борьба за первенство обрастает новыми антропоморфными подробностями. Крон во главе с Титанами становится господствующим сословием в космосе. Какое-то время после низложения Урана жизнь во вселенной нормализуется и даже переживает период благоденствия (согласно греческому преданию, век Кроноса — это Золотой век мира и изобилия). Но затем теокосмическое развитие снова возвращается к ранее пережитой (преступной) ситуации. Крон так же, как некогда Уран, предчувствует будущие притязания своих потомков, боится, чтобы «царская власть над богами другому кому не досталась» (Теог. 462). И он по примеру своего отца беспощадно расправляется со своими детьми. Только он не отправляет их обратно в чрево своей супруги Реи, как это сделал Уран, а для надежности пожирает их сам[1]. Снова наступает момент, когда силы генезисные восстают против сил господствующих; хтонические (земные) основания бунтуют против уранических (небесных) инстанций и требуют восстановления попранных прав. Мать—Земля (Рея), ее младший сын Зевс и Праматерь—Земля (Гея) хитростью (вместо младенца Зевса Рея подсовывает каннибальствующему Кроносу завернутый в пеленки камень, в то время как сам Зевс был рожден Реей на Крите, вскормлен и воспитан бабушкой Землей для предназначенной ему миссии) свергают с трона узурпатора Крона. Дети, порождения Земли, снова заступают вместо своих отцов, небесных властителей. Но поколение Кроноса не спешит уступить Зевсу и его сторонникам. Между ними разгорается борьба (титаномахия) за престижные места в космосе или, другими словами, «за власть и почет» (Теог. 882). Как ход борьбы, так и в особенности

---

[1] Мотив, имеющий устойчивую параллель в ближневосточной мифологии. Вопрос о фактическом влиянии проблематичен (96, 29; 142, 123 сл.; 156, 213—220).

ее исход еще более насыщаются антропоморфной символикой. Теокосмическая эволюция развертывается как принявшая вселенские размеры междуусобно-родовая борьба за олимпийский престол, за право быть наверху. Зевс, как маститый политик, действует осмотрительно и наверняка: чтобы склонить на свою сторону колеблющихся или равнодушных, он объявляет по всему космосу, что «тот, кто пойдет вместе с ним на Титанов, почестей прежних не будет лишен и удел сохранит свой, коим дотоле владел меж богов, бесконечно живущих. Если же кто не имел ни удела, ни чести при Кроне, тот и удел и почет подобающий ныне получит» (Теог. 392—95). Ради победы над Кроном Зевс вступает в союз даже со своими противниками, братьями Крона (великаны Обриарей, Котт, Гией), соблазняя их пищей богов — нектаром и амброзией. Как только Зевс одолевает отца и его союзников, его провозглашают верховным правителем Олимпа, царем и отцом небожителей. Он же в свою очередь сдерживает обещание и за оказанную помощь щедро одаривает своих сподвижников должностями и наделами в соответствии с их заслугами (Теог. 885). В итоге космос окончательно перевоплощается, преодолевает свои исходные онтологические основания: из внутренне необходимого (имманентного) и управляемого Зевсом **генезиса** он перерождается в иерархию разумно-волевых существ, **управляемых** верховной властью Зевса. Таким образом, в теогонии мы имеем ничто иное, как биосоциальную автобиографию человечества (точнее греков), написанную языком мифопоэтической фантазии.

Отсюда явственно вырисовывается двойственная направленность теокосмогонического мышления. С одной стороны, оно обнаруживает устойчивую наклонность к культурному прогрессу. В «Теогонии» Гесиода развитие вселенной осуществляется как эволюционное восхождение от низшего к высшему, от неразумно-хаотической массы к разумно-упорядочивающей активности олимпийских богов. И в этом смысле теогония солидаризируется с отрицаемым ею героическим мифом. Она приемлет просвещенческий и цивилизующий дух героической мифологии, симпатизирует ее победе над мрачным и не знающим законности миром доолимпийских чудовищ. В частности, это выражается в том, что Гесиод, принципиально чуждый эпическому умонастроению Гомера, тем не менее перенимает от олимпийского мифа зевсопоклонническую идеологию (хотя и придает ей морализирующий оттенок). В теокосмогонии Гесиода (точнее, в ее итоговом фазисе), как и в героической космологии Гомера, вселенная равным образом держится на разумно-волевом авторитете олимпийцев. С другой стороны, теогоническое мышление в принципе противоречит эстетике эпического миропонимания. **Эстетике** ставшего космоса она

противопоставляет генетику его становления[1]. Именно в теогонии делается попытка реабилитировать бытие в его спонтанной автогенезисной активности, в его первородной способности плодоношения, то есть совершается тот поворот во взглядах на действительность, который в конце концов приведет к феномену философской космогонии.

Истоки теогонической рефлексии кроются в изменившихся условиях социогенеза эллинов в период, хронологически примыкающий к историческому. Теогония и связанное с нею ощущение времени — симптом надвигающейся истории. По отношению к олимпийскому мифу теогоническое мышление так же деструктивно, как неумолим и деструктивен исторический процесс по отношению к родовой доисторической общественности, в частности к патриархальному сословно-героическому быту. Однако же, отрицая олимпийскую мифологию, теогония не остается беспочвенной и беспредпосылочной. В своем противостоянии олимпийскому мифу она возвращается к примитивнейшим, еще доолимпийским (демонологическим) представлениям. В этом нельзя не уловить тенденции к воскрешению догероической (допатриархальной) землепоклоннической психологии.[2] И гесиодовская «Теогония» изобилует подобными хтоническими реминисценциями. Теогоническая картина мира обогащается символикой, призванной выразить и оттенить органистический и генезисно-динамический аспект бытия. Отметим наиболее явные и типичные признаки реставрации первобытного хтонизма в теогоническом воззрении.

Об Эросе, как биополовой космической страсти и мотиве мирового процесса, уже было сказано. К Эросу можно добавить такие органистические символы становления, как мировое Яйцо и животное-монстр. Образ мирового Яйца, протогонирующего космический миропорядок, у Гесиода отсутствует. Впервые мы сталкиваемся с этим образом у орфиков. Но если принять в соображение, что орфическая теокосмогония в конечном счете исходит из гесиодовской, то прообраз мирового Яйца мы вправе искать у Гесиода. И в его «Теогонии» мы действительно находим такой прообраз. Это гесиодовский Хаос — символ органической

---

[1] Аналогичный переход от статической системы мира к динамической совершает теоретическое сознание в Новое время (Декарт, Кант, Лаплас); подобная же ситуация наблюдается в современной науке, в особенности в ее усилиях нащупать хаотические («нелинейные», «неустойчивые», «флуктуационные») основания существующих физических структур, а также в попытках направить исследовательское зрение «от существующего к возникающему». См. работы И.Пригожина (73; 74).

[2] О роли демонолого-хтонического пласта в развитии эллинского мышления см.: Б.Л.Богаевский (12, 77 сл.), Е.Кагаров (40), Э.Роде (170, 1, 204 сл.), О.Керн (154, 1, 74—100).

жизнеспособной смеси, синкретической неопределенности, потенциально несущей в себе будущее космическое устройство. Мифологема мирового Яйца, генезисно разрешающегося в живой плод, изоморфна мифологеме Хаоса, генезисно разрешающегося в разумно упорядоченный Космос. Характерно, что Хаос у Гесиода, подобно органическому Яйцу, также рождается (Теог. 116). Что касается животного-монстра, то его роль в теокосмическом процессе весьма значительна. Чудовище образует континуально-генезисный фон, на котором проступают отдельные поколения космической эволюции. Хотя чудовище в теогонии — сила темная и антикосмическая, но его тьма — это тьма утробы, в которой зарождаются свет и жизнь (например, из обезглавленной Медузы — олимпийский Пегас). Так что все бесформенно-хтонические существа выполняют в теогонии функцию яйца-эмбриона: они являют собой генезисно-становящуюся реальность, переходную от возможности смысла и формы к их действительному осуществлению. Не случайно, что смертоносная способность чудовищ в теогонии никогда не довлеет над плодоносной: животные-монстры всегда чем-то разрешаются, всегда служат субстратным основанием для высших проявлений жизни.

Однако все эти космогонические образы и силы меркнут сравнительно с ключевым хтоническим символом, центрирующим вокруг себя весь массив доолимпийского хтонизма, — символом **женского плодоносящего начала**. При построении теогонической модели вселенной материнская прерогатива деторождения оказывается удобным и единственно доступным критерием причинно-генезисного истолкования бытия. Новизна и временной генезис в теогоническом процессе так или иначе продуцируются функцией зачатия и порождения женского начала. В целом космическая кривая генезиса выглядит как прогрессирующий ряд периодических разрешений от бремени женщины-матери. Сначала это Гея—Земля, восходящая к древнейшему образу Великой Матери богов, олицетворяющему вегетативно-созидательную мощь природы, затем дублирующие и дочерние персонажи Геи: Ночь, Тефия, Метис, океанида Стикс и другие женские хтонические божества. Все они привлекаются для иллюстрации идеи органического становления космоса. Особенно продуктивно в этом отношении проявляет себя теокосмическая потенция Ночи. Она воспринимается как время зачатий и порождений, как темное материнское лоно, в котором незримо совершается мистерия генезисного созидания. Даже героический эпос, склонный обходить генезисную тематику, неоднократно упоминает Ночь и намекает на ее грозное могущество и неотчуждаемые первородительские права. С началом же исторического времени, в период кризиса олимпийского мифологического эстетизма, протогенический символ Ночи возрастает в своем мировоззренческом значении. Рассуждая о начале философии у

эллинов, Аристотель выделяет спекулятивных поклонников Ночи в особую группу «богословов, которые все сущее выводят из Ночи» (Met. XII, 6). Гесиод, по-видимому, был зачинателем подобных мифопоэтических спекуляций. У него Ночь — одна из мощнейших космогонических потенций, независимая от Геи и даже способствующая ее детородной функции (она создает благоприятствующие условия для эротических связей Неба и Земли). В последующих теогониях Ночь неизменно включается в мировой процесс или на правах транзитной космогонической инстанции (орфики), или в качестве заглавной стихии порождения (Акусилай, Мусей, Эпименид).

Конечно, роль женского начала на различных стадиях теогонического процесса неодинакова: стоит только сравнить начальные и заключительные фазы теокосмической эволюции. Это сравнение показывает, что предфилософская теогония не представляет собой мировоззренческой однородности, которую мы — учитывая ее хтонизирующий примитивизм и антиолимпийскую направленность — должны от нее ожидать. В ней отчетливо просматривается борьба и примирение противоположных культово-идеологических начал, отражающих социокультурную эволюцию эллинов: начал патриархально-уранического и матриархально-хтонического. Первичные ступени теокосмического процесса, соответствующие промискуитетным половым отношениям[1] с их культом женского плодородия, отмечены преобладанием женской вегетативно-половой функции; становление мира по существу держится на подавляющей и ничем не нормированной плодовитости женских божеств. В лице Геи—Матери—Земли женский принцип теогенеза способен к детородной автаркии, то есть к производству потомства без вмешательства мужского принципа. Гея—Земля активно и успешно выступает против своего супруга Урана за преобладание в теокосмическом процессе. Затем женская и мужская ипостаси теогенеза выравниваются. С возрастанием муже-отцовского принципа — возрастанием, связанным с табуированием и социализацией половых контактов, — женское преимущество в генезисной эволюции нейтрализуется и ослабевает. Оргиастический момент входит в русло более или менее узаконенных брачных контактов.

На уровне «новых богов» (олимпийцев) во главе с Зевсом патриархальное начало возвышается над женским и окончательно лишает его суверенных прав. Из протогенезисного лона всего сущего материнский принцип превращается в условие и средство деторождения, мыслится как побочно-вспомогательный элемент в

---

[1] Земля вступает в связь не только с гетерогенным ей Хаосом, но и со своим сыном Понтом (Теог. 238).

механизме брачных отношений. За женщиной все же остается физиологический приоритет вынашивания и рождения плода. Но патриархальный принцип стремится и этот приоритет свести к нулю, ищет иных, нематеринских основ космогенеза. Это достигается несколькими путями. Прежде всего мужское начало (Зевс) стремится завладеть Эросом, выполняющим роль посредствующего звена между половыми противоположностями, и самому стать движущим мотивом созидающей любви. С этой целью он проглатывает Эроса и тем самым идентифицирует себя с ним, перенимает от него его совокупительную энергию и страсть (например, в теогонии орфиков). Но чаще всего теогенез мыслится в образе брачной церемонии, в которой мужчине и будущему отцу неизменно принадлежит ведущая партия. Женская способность плодоношения связывается обязательствами, нормирующими ее половую активность. Теперь ей позволительно воспроизводить жизнь только под эгидой супруга, который, таким образом, берет на себя роль распорядителя ее генезисных возможностей. Это хорошо видно по картине космогонического брака у Ферекида[1]. Взаимоотношения Зевса и Геи подчиняются определенному свадебному этикету, долженствующему узаконить верховные права супруга на детородные способности его жены. Зевс ухаживает за Геей, одаривает ее всяческими знаками внимания, однако его ухаживания выглядят как благодеяния, щедрость и проявление его творческой демиургии: общаясь с нею, вступая с ней в связь, Зевс тем самым творит, формирует и обогащает ее, дает ей имя, а вместе с ним и смысловую определенность. Собственно, до вступления в брак Зевса и Геи этой последней не существовало. Брак для нее становится моментом ее рождения. Аморфная женская стихия под названием Хтония «превращается в Гею, когда Зевс дарит ей землю» (ДК 7 B1).

Еще энергичнее акцентирован мужской принцип в теогонии Гесиода. Патриархальная экспансия Зевса принимает здесь форму варварски-жестокой акции. Когда Зевс приходит к власти, он берет себе в жены Метиду (женская ипостась Эроса), олицетворяющую контруктивно-созидательную мудрость бытия. Но и будучи супругом Метиды, Зевс не в состоянии лишить ее неотчуждаемой функции деторождения и связанного с ней авторитета. Для того чтобы окончательно искоренить самостоятельность женского начала, парализовать материнскую мистерию зачатия и рождения, Зевс пытается присвоить эту таинственную прерогативу материнства, претворить ее в атрибут мужского естества. С этой целью Зевс

---

[1] Подробнее о космогоническом значении брака у Ферекида см.: Керк и Рейвен (155, 60—63); Виламовиц (178а, 2, 8 сл.), А.Н. Чанышев (109, 133 сл.).

проглатывает Метиду, уже зачавшую от него Афину-Палладу, тем самым идентифицируя себя с женщиной, с ее порождающей способностью. В результате оказывается, что рожденная Зевсом-отцом мудрая и воинственная (патриархально-героическая) Афина не имеет матрилинейной предпосылки. Ее мать превращается в одну из бесчисленных потенций отца.

Так же бесцеремонно и по-господски ведет себя Зевс и с другими богинями, ибо они также обладают генезисно-материнской активностью и также могут претендовать на независимость или даже первенство. Чтобы обеспечить единодержавие и прародительский суверенитет в космосе, Зевс, опираясь исключительно на право феодальной (героической) вседозволенности, поочередно вступает в эротические взаимоотношения со всеми женскими божествами, оставляя на всем зарождающемся печать зевсова генеалогического корня. Многоженство Зевса не является следствием его любовного безудержа. Здесь задает тон не любовь, а соображения идеологически-престижного порядка. Эротическое право (власть) Зевса свидетельствует о подчинении матрилинейной теокосмической преемственности муже-отцовскому началу, подчинении, отражающему победу и **утверждение патриархально-семейного быта** в социокультурном генезисе греков. Теогония Гесиода убедительно показывает беспочвенность всех попыток материнской стихии вернуть утраченную самостоятельность. Власть Зевса над своей супругой, как и над многочисленными партнершами по любви, выходит за пределы полового превосходства. Зевс стремится завладеть генезисными истоками мироздания, чтобы тем самым пресечь возможность существования реальности, чужеродной его существу и, следовательно, независимой от его воли. Женщине-матери в таких условиях остается только или смириться, или безнадежно протестовать против власти патернитета, что и делает Гера, зевсова супруга. Ущемленная в своих правах, она неоднократно грозит Зевсу проявить свою автохтонную, независимую от мужа плодовитость; и иногда ее угрозы материализуются в действия. Так, теснимая властью супруга, Гера, как бы в память о былом безраздельном праве Великой Матери богов, проявляет свою автогенезисную способность и, «не вступая в любовные связи, породила Гефеста» (Теог. 928). Однако протест Геры, не говоря уже о реальной доле ее участия в космической жизни, в целом не характерен для высших фаз теогенеза и больше напоминает протест обреченных. Общая линия вселенской эволюции в теогонии Гесиода, как и в предфилософской теологии вообще, имеет однозначную тенденцию: от демонологического хтонизма к олимпийско-героическому эстетизму, от преобладания матрилинейной преемственности на первых стадиях становления мира к господству патрилинейного права в конце теогенеза.

Таким образом, древнегреческий миф в своей социокультурной

конкретности является сложным амбивалентным образованием. По существу мы имеем дело не с одной мифологией, гомогенной по своему мировоззренческому составу, а с двумя гносеологически и ценностно конфронтирующими мифологиями, отражающими в конечном счете социокультурный быт эллинов в доисторический и предысторический период их развития. Это сословно-героическая, или олимпийская, мифология, сконструированная на основе **иерархически-функционального**, вневременного восприятия реальности, и мифология теокосмического становления, или хтоническая мифология, сконструированная на основе **континуально-органического**, генезисно-временного моделирования бытия. Единая вселенная, таким образом, предстает в этих мифологиях в двух взаимообратных перспективах: в перспективе пространства с коэффициентом времени, приближающимся к нулю (олимпийско-героический вариант), и в перспективе времени с приближающейся к нулю устойчивостью пространства (теокосмогонический вариант). Противоречие между ними не только образует имманентную логику мифологического процесса эллинов, но и прочный **миросозерцательный схематизм**, предопределивший проблемный состав и тенденции развития древнегреческой философии. Гераклитовское, как и вообще досократовское, убеждение в том, что «противоположности всегда сходятся» (διαφερόμενον γάβ ἀει ξυμφέρεται) и тем самым образуют поддерживающую космос гармонию, по существу имеет свой прообраз в дофилософской мифопоэтической онтологии. Целостная картина мира Гомера и Гесиода развертывается как противоречивое двуединство субстанциональных характеристик мироздания: его устойчивости и изменчивости, пространственной статики и временной динамики, генезисного становления и структурного пребывания, теокосмогонии и теокосмологии[1]. Правда, противоположные стороны предфилософского космоса пока еще далеки от гармонического согласия и даже обособляются во взаимовраждебные мифопоэтические идеологии. Но это не меняет сути дела: космос Гомера не в большей мере эллинский, чем космос Гесиода. Обе картины мира — при всей несхожести мировоззренческих предпосылок, на которых они строятся — объединены единством этно-культурного процесса, логикой и образотворческой фактурой мифогенеза эллинов. Между гомеровским и гесиодовским мирами не больше расхождения, чем между гераклитовской физикой Становления и парменидовской метафизикой Бытия: как и эти последние, космография Гомера и Гесиода исключают друг друга, но исключают внутри связывающей их однотипной культуры мышления, в рамках единой и еще не

---

[1] Эту внутреннюю антиномичность традиционалистского социума и возникающего на его основе мифосознания В. Тэрнер описал в категориях динамического единства «структуры и антиструктуры» (97, 104 сл.).

осознанной концептуальной структуры. Стационарный космос Гомера ищет генезисно-становленческого («стреловидного») измерения, которого ему недостает; и наоборот, обновляющийся во времени космос Гесиода движется в направлении недостающей ему замкнутой кривизны пространства («шаровидности»). Здесь своя диалектика, которую «первым философам» не требовалось открывать; ее нужно было просто воспринять в качестве мифопоэтического наследия и (независимо от угла зрения, под которым она осознавалась) выразить на языке зарождающихся философских абстракций.

ГЛАВА IV.

ПРЕДФИЛОСОФСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ. ФЕРЕКИД

§1. ПОНЯТИЕ ПРЕДФИЛОСОФСКОГО БОГОСЛОВИЯ

В духовном самосознании греков накануне возникновения философии просматривается умственное образование, с трудом поддающееся рационально-внятной мировоззренческой квалификации. У него еще нет общепринятого обозначения. Любые его определения оказываются или бессодержательно широкими, или содержательно узкими. Взятое как тип мыслительной культуры, оно не тождественно ни философии, ни предшествующей ей мифологии. Оно довольно устойчиво, самостоятельно (относительно философии и мифологии) и неразложимо в своей миросозерцательной самобытности. Всякое отождествление этого умственного образования с мифологией или философией неизбежно обедняет или искажает его смысл, его умозрительные и настроенческие функции. В любом случае оно не покрывается ни понятием «мифология», ни понятием «философия». Философское в нем препятствует приравнять его к мифологии; мифологическое в нем мешает идентифицировать его с философией.

И в то же время было бы ошибочным рассматривать его вне духовной истории греков как нечто безотносительное к эволюции греческого сознания от доисторического символизма (Мифа) к философской рефлексии (Логосу). Оно полноправный продукт и участник этого процесса, вырастает из недр мифологии и на ее развалинах, и несет на себе все признаки и оттенки нетрадиционного (постмифологического) воззрения на мир. Концептуальные границы этого умственного комплекса чрезвычайно размыты и неопределенны: они или недостаточно разрушены (сравнительно с мифологией), или недостаточно сформировались (сравнительно с философией). При этом очевидно, что полуразрушенные границы мифа и недостроенные границы философии — одни и те же.

Самое примечательное в этом комплексе — его **мировоззренческий гермафродитизм**. Из него нельзя изъять ни мифологию, ни философию, не разрушая органической цельности этой странной интеллектуальной двойственности. Миф в ней преодолен, но еще не умер; философия началась, но еще не состоялась. Для мифологии он слишком философичен, для философии — слишком мифологичен. Поэтому его в одинаковой мере неправомерно трактовать ни как мифологию, ни как философию. **Конец** мифологии совпадает в нем с **началом** философии; различные уровни миропонимания объединены в единой и неделимой доктрине. На первый взгляд мы имеем дело с механическим смешением внеположных способностей сознания — мифопоэтической фантазией и рациональным мышлением. И то, и другое присутствует в этом комплексе с фактической достоверностью: что-то в нем заведомо мифично, что-то заведомо философично. Но это только на первый взгляд. Перед нами нечто большее, чем обыкновенный эклектизм — смешение разнонаправленных и равнодушных друг другу устремлений сознания.

Существенно то, что мифологическое и философское в этом умственном построении не смешаны случайно или произвольно. Они накрепко сочленены в нем живой связью духовного родства. Здесь элементы мифологии и философии в равной степени жизнеспособны и непринужденно конституируются в нечто третье, родственное им обеим, но не сводимое ни к той, ни к другой. Несовместимые логически, Миф и Логос нераздельны исторически, в конкретном духовном событии перерастания первого во второе. Движение греческого духа от мифологии к философии как раз и порождает это **третье состояние сознания**, промежуточное между Мифом и Логосом, и делает его неуловимым для истолкования и точного категориального определения. Перед нами — ни мифология, ни философия; это одновременно и миф, опосредованный зарождающейся философской рефлексией, и философия, еще не сбросившая с себя привычки и наслоения традиционно-мифологических представлений, — живой и цельный образ умозрения, в котором сходство несходного, тождество различного, единство внеположного (философского и мифологического) посрамляют и опрокидывают наши привычные и рассудочные понятия о типологии мировоззрений.

Древние осознавали это третье состояние сознания и не обошли вниманием, но детальных аналитических или оценочных описаний его мы у них не найдем. Пифагореец Филолай называет носителей этого мировоззрения «древними богословами и прорицателями» (ДК 44, В 14), то есть людьми, рассуждающими о богах и дающими назидательные предписания к должной практической жизни. Это еще не мыслители в позднейшем (философско-

профессиональном) значении слова, хотя в этих рассуждениях и религиозно-нравственных исканиях есть нечто несопоставимое с традициями первобытного культового сознания.

Есть более широкое (и потому менее определенное) наименование для этих богословов и прорицателей, которым охотно и постоянно пользовалась античность: поэты. Кто эти поэты и что они собой представляют по духу своего творчества, можно узнать у Платона. К их числу он относит Гомера, Гесиода, но прежде всего Орфея, Мусея и Лина — в сущности всех представителей эпической, гномической (нравоучительной), профетической, теогонической и астрономической поэзии, уходящей своими истоками в предысторическую давность. Это далеко не типичные сочинители литературных произведений. Поэтами их называют за стихотворный размер, но сами по себе художественные достоинства не исчерпывают ценности и назначения их творений. В них используется традиционная (фольклорная) стихотворная метрика, поскольку письменный прозаический язык не был еще выработан. Главное в этих творениях — не форма и стиль, а проповедуемая в них умозрительная доктрина. По своему духовному самоопределению поэты — те же мыслители, не овладевшие средствами выражения, адекватными их идеям и умонастроениям. Можно сказать, они мыслят как философы, но судят (выражаются) как поэты.

Платон выделяет два основных направления сознания в учении поэтов: отвлеченно-фантастическое и нормативно-поведенческое, что соответствует теоретической и практической проблематике будущей философии. Первое из них есть собственно «метафизика» предфилософской мысли, учение о началах и стадиях мирового процесса, другими словами, теокосмогония. При построении картины мира поэты исходят не из опыта или самодостоверности мысли, а из древнего и неоспоримого предания, авторитетного и для опыта, и для мысли. Сами они считают себя «потомками богов», единственными хранителями и блюстителями Истины и Правды своих божественных предков. Описывая вселенскую эволюцию, они лишь восстанавливают свою собственную родословную. Платон по этому поводу иронизирует: «Поскольку они, по их же собственным словам, потомки богов, то уж предков то своих они, наверное, знают со всей определенностью» (Тимей, 40d).

Генеалогическая преемственность богов (теогония) и есть эволюционная онтология поэтов, их «метафизика». Философского воззрения на мир здесь еще нет, но его архетип бесспорно зарождается: от **теогонии** открывается прямой путь к **космогонии**. Промежуток между ними настолько условен, что если двигаться от философской космогонии к ее истокам, то есть к поэтической теогонии, то мы не заметим, как окажемся на чужой для филосо-

фии территории, настолько изоморфны и генезисно связаны между собой модели космогенеза и теогенеза. Демаркация между ними начисто исчезает, и создается впечатление, что теогония и есть начало философии. Диоген Лаэртский приходит именно к такому выводу; после рассмотрения поэтических учений о мире Мусея и Лина он резонно заключает: «Вот таким образом началась у эллинов философия» (1, 4). Как если бы философия началась до философии.

Второе направление духовных исканий поэтов (в особенности Орфея и Мусея) — религиозная антропология. Как и в концепции вселенной, здесь также примитивизм мысли и слова соседствует с действительными предвосхищениями практической философии (религиозной этики). В центре антропологии поэтов — **эсхатология**, учение о конечных судьбах человеческого существования. В представления о человеческой душе поэты привносят идею посмертного воздаяния. Согласно этой идее, загробная участь человека зависит от его прижизненных поступков и убеждений. Хотя всякая душа бессмертна, обрести счастливую долю после смерти дано не каждому: богоподобие, а вместе с ним и посмертное блаженство надо заслужить. Для этого есть только одно средство — ритуальное очищение, преодоление в себе греховной природы, освобождение от соблазнов и привязанностей подлунного мира.

Путь к очищению сторонники Орфея и Мусея видят в праведном, избранническом образе жизни, а именно в приобщении к сокровенным истинам (посвящении таинства), в аскетических упражнениях, а также в особого рода жертвоприношениях богам (как правило, бескровных) и прочих сакрально-символических церемониях. Праведникам (посвященным) после физической смерти поэты обещают бесслезную блаженную жизнь. Покинув земную юдоль печали, они попадают в Аид, где их «укладывают на пиршественные ложа, устраивают пир святых и позволяют им отныне с венками на голове проводить целую вечность в пьянстве, полагая, что высшая награда за добродетель — вечное пьянство» (Государство, 363 с).

Платон, мыслитель и ученый, не приемлет религиозно-этическую догматику поэтов. Для него в ней слишком много произвола, духовного авантюризма и умышленной пророческой фантазии. Посмертная жизнь в ней недвусмысленно скроена по меркам и масштабам посюстороннего существования. Все это для Платона дешевая пропагандистская акция, рассчитанная на простецов, желающих быть обманутыми, и профанирующая глубокую мысль о вселенском призвании человека. Лжетаинственную суету поэтов вокруг конечных судеб человеческих душ Платон называет не иначе как «забавами», добродушно-иронически приравнивая их к детским играм и развлечениям. Философии в этих «забавах», конечно

же, нет, но ее предпосылка не вызывает сомнений. Не случайно, что Платон (а до него пифагорейцы) при всем шутливо-снисходительном отношении к душеспасительным грезам поэтов именно в них, в этих грезах, находит прообраз собственной антропологической метафизики. Этика поэтов и этика самого Платона согласуются по всем пунктам и направлениям. Их разделяет не суть проблемы, а интенсивность мыслящей рефлексии, уровень рационально-ответственного отношения к ней.

Таким образом, поэты, предшествующие философам, — отнюдь не литераторы, тем более не лирики или эстеты. Их писания были вызваны к жизни не потребностью в изящной словесности; во всяком случае, художественный инстинкт в них однозначно подчинен внеположным искусству интересам. Целевая установка этих писаний — объяснить мир в его первопричинных основаниях и выработать религиозно-практические рекомендации к добродетельной жизни и спасению души. А это уже не прерогатива поэтов, это обязанность мыслителей и религиозно-нравственных наставников. И потому в образе предфилософских поэтов мы безошибочно узнаем тех безымянных «древних богословов и прорицателей», о которых упоминает пифагореец Филолай. Впрочем, сам Платон отождествляет поэтов со «жрецами и прорицателями», то есть с людьми, которые не столько пишут стихи, сколько озабочены «делами божественными и человеческими». Так что древнейшие поэты, если иметь в виду не их слово, а их мысль и настроение, суть богословы, ищущие «теоретические» и практические пути к богу. Аристотель в «Метафизике» (со ссылкой на распространенное мнение) именно так называет поэтов: они суть «первые богословы, жившие в глубочайшей древности и задолго до нашего поколения» (Met. I, 3, 983 в 18).

И здесь начинается самое интересное в смысле генезиса философского знания. Теология, то есть то, чем занимаются богословы, есть учение о боге в его отношении к самому себе, миру и человеку. В таком качестве она неизбежно становится в один преемственный ряд с философией, ибо бог в теологии выполняет такую же функцию, что и первоначало («архэ») в философии, — функцию верховного и всеопределяющего принципа. У бога и «архэ» формальный статус один и тот же. Их объединяет трансцендентность существования, его запредельность сфере повседневного опыта. Это родство с разной степенью осмысленности было подмечено греческими философами. Для досократиков бог — одна из ключевых и употребительных категорий; так или иначе, все они — умозрительные искатели бога, что бы они не вкладывали в это понятие. Сократ — типичный морализующий богослов. Платон богословствует вполне сознательно и систематически, хотя и не склонен называть свою философию теологией; по его убежде-

нию, последняя в лице древних поэтов скомпрометировала себя риторическим баснословием и заискиванием перед толпой. Но уже Аристотель не видит принципиальной разницы между теологией и философией; для него это в сущности одно и то же, и он без колебаний называет свою «первую философию» (учение о принципах и началах или метафизику) теологией.

И все же теология теологии рознь: теология древних поэтов и теология Аристотеля (и философов вообще) — не равномощные величины. Их сближает генезисная преемственность, влечение к последним тайнам космоса и человека, но их «возрастные» стадии на этом пути сопоставимы не в большей мере, чем психология младенца и психология зрелого мужа. Ибо поэты богословствуют в образах и символах (посредством Мифа), и философы — в отвлеченных понятиях (посредством Логоса). И Аристотель это прекрасно понимал, третируя, подобно Платону, сказочно-мифологизирующий тон в философии. Для него философствование с помощью мифов — почти интеллектуальная непристойность, граничащая со старческой привычкой впадать в детство. Однако то, что непростительно для зрелой философии (какова она у Аристотеля), простительно для богословствующих поэтов — первенцев греческого спекулятивного духа.

Теология поэтов, как, впрочем, и любая теология, в своих базовых устремлениях **антиномична**, о чем свидетельствует разносущностный смысл самого термина «теология» (богословие, богомыслие). «Теос» (бог) и «логос» (рассуждение) — разноприродны и несовместимы; их можно примирять и согласовывать, но преуспеть в этом можно лишь условно и приблизительно. Бог — абсолютная инстанция, скрытая за изменчивостью пространственно-временного существования; поэтому суждение о нем — всегда мифологема, символическое высказывание о реальности, не вытекающее с необходимостью из опыта. У бога нет основания, кроме него самого; он абсолютно беспредпосылочен и потому необъясним. Разум, наоборот, инстанция относительная; он способен судить лишь о том, что имеет некоторое основание, какую-то предпосылку, мотивирующее бытие предмета. Его суждения всегда обусловлены опытом и имеют касательство только к конечным вещам и их отношениям. Но, как бы сказал Кант, никто не может воспретить разуму переходить границы опыта и рассуждать о том, что находится за его пределами. Эту противозаконную (с точки зрения его прав и возможностей) акцию как раз и совершает разум, пытаясь постичь бога. Но как только разум предпринимает эту попытку, он, говоря словами Платона, «выходит из себя», перестает быть самим собой, его суждения становятся рационально необоснованными: вместо понятий о боге он сочиняет образы,

вместо доказательного рассуждения выдает фантастические повествования. А это уже мифология.

На зрелых стадиях развития философии это соскальзывание разума в чуждую ему сферу образотворчества незаметно: с помощью изощренного категориального аппарата разум создает иллюзию объективного умозрительного познания. На ранних же стадиях развития философии, когда она еще не самоопределилась и не окрепла в искусстве мыслить, ее соскальзывание к мифотворчеству заявляет о себе на каждом шагу. Что касается предфилософских поэтов-теологов, то у них философии как таковой еще нет, и беспомощность их умозрения повсеместно возмещается мощью мифологического присутствия. Миф здесь безраздельно господствует и всегда на первых ролях.

И тем не менее это уже не первобытный миф; это миф, уже затронутый рефлексией индивидуального сознания. Его власть над мыслью призрачна и осуществляется лишь в силу инерции. Он уже не имеет авторитета священного писания; он властвует, но уже не диктует. Зарождающаяся рефлексия выходит за его пределы, дистанцирует его в качестве объекта наблюдения и анализа: из формы мысли (доисторической) он превращается в предмет мысли. С этого момента судьба мифологии становится предрешенной. Углубляющийся индивидуалистический рационализм постепенно расшатывает и разлагает монолитную арматуру мифосознания, поначалу не будучи в состоянии предложить взамен качественно иную систему миропонимания. Мифология вынуждена агонизировать, продлевая свое существование в нетрадиционных, декадентствующих формах, отмеченных духом сомнения, критики и умозрительного искательства. Предфилософское богословие, подтачивающее мифологию и вносящее в нее личностное начало, — и есть одна из таких форм.

Показательный случай предфилософского богословия — мировоззрение Ферекида. В его фантастических спекуляциях процесс вырождения мифологии достигает критической точки, начиная с которой рационально-объяснительный элемент греческого духа определенно начинает преобладать над мифопоэтическим сознанием и постепенно конституируется в образ мысли, названный греками философией.

§2. АЛЛЕГОРИЧЕСКИЙ МЕТОД ФЕРЕКИДА

Ферекид из Сироса (VI в. до н.э.) стоит вне какого бы то ни было школьного направления или доктринальной традиции. В древности он считался мыслителем самоучкой. По преданию, он учился у одного из семи мудрецов Питтака, а так же переписывался с Фалесом, чьей общеэллинской известности будто бы зави-

довал. Однако знакомство с воззрениями семи мудрецов вряд ли его чему научило. Спекулятивный пафос его богословской метафизики не укладывается в один ряд с этико-правовой проповедью семи мудрецов. Эту метафизику нельзя было заимствовать из чужих рук; она слишком своеобычна и отчетливо несет на себе печать индивидуального творчества.

Ферекид написал единственный трактат в десяти книгах, от которого сохранилось несколько фрагментов, с трудом поддающихся согласованию и однозначной интерпретации. По мнению Гегеля в «Лекциях по истории философии», утрату сочинения Ферекида «нельзя считать большой потерей» (23, 217). Это явно поспешное и неосторожное замечание не делает чести маститому философу. Для историка философии это невосполнимая потеря: имея под рукой труд Ферекида, мы смогли бы хотя бы отчасти преодолеть состояние тягостной неопределенности в решении проблемы истоков и генезиса философского знания.

Уже древние авторы, знакомые с трактатом сиросского мудреца, подметили в нем две новаторские особенности. Во-первых, он был написан в прозе — беспрецедентное событие в литературно-мировоззренческой истории греков, порывающее с традициями эпического стихотворства и радикально расширяющее языковые возможности для выражения мысли. Во-вторых, в нем засвидетельствован первый (пусть даже неудачный) опыт абстрактного умствования, непосредственно предваряющий первичные философские спекуляции греков. Мы вправе сказать больше: в сочинении Ферекида процесс **зарождения** философии определенно преобладает над процессом **вырождения** мифологии. Раннехристианский вероучитель Климент Александрийский (Строматы, V, 50, 3) не случайно подметил сходство по содержанию между предфилософской книгой Ферекида и безусловно философским трактатом Гераклита («О природе»).

Известно несколько названий не дошедшего до нас труда Ферекида, причем каждое из них напоминает шифрограмму и хорошо передает дух мировоззренческой двойственности, сопутствующей переходу сознания от мифологии к философии: это и «Богословие» (или «Теогония»), и «Семинедрие» («Гептамих»), и «Богосмешение» («Теокрасия»). Трудно сказать, какой заголовок принадлежит Ферекиду, какой — позднейшим толкователям. Смысл «Богословия» более или менее ясен: в трактате речь идет, по-видимому, не столько о мире, сколько о силах, его созидающих. «Семинедрие» — самое необычное и загадочное наименование; оно, вероятно, намекает на семисферную (по числу известных блуждающих светил) структуру космоса, хотя дошедших свидетельств недостаточно для подобного вывода. «Богосмешение», по всей вероятности, фиксирует синкретичный состав и стиль ферекидовского богословия, в ко-

тором «смешиваются» все культы и верования с целью отыскать единые основания для универсальной философии и религии человечества.

Восстановить систему взглядов Ферекида с абсолютной достоверностью не представляется возможным; этому препятствует не только недостаток источников, но и таинственный, иносказательный смысл его речений. Содержание используемых им понятий и выражений таится за их буквальным, повседневно-обиходным значением — прием, когда говорится одно, а подразумевается другое. Например, Ферекид, по словам неоплатоника Порфирия (О пещере нимф, 31), говорит о «недрах», «ямах», «пещерах», «дверях» и «вратах», но подразумевает при этом (по мнению Порфирия) религиозную идею перевоплощения душ (их входа в материальный мир и выхода из него); математическую двоицу он называет «дерзостью», мифологизируя тем самым формально-количественные признаки вещей (как впоследствии пифагорейцы).

Кроме того, Ферекид произвольно вносит исправления в традиционное произношение имен мифологических существ: Рею он величает Ре, Океан — Огеном, а у Зевса вообще пять номинальных ликов — Зен, Ден, Дис, Зас, Зес; причем все эти поправки непременно предполагают смещение смысловых акцентов, ключ к постижению которых для нас безвозвратно потерян. Мы не в состоянии проникнуть в тайну того, что древние философы и грамматики называли «особенным употреблением» слов у Ферекида (ДК 7 В 9). Дело осложняется еще и тем, что сиросский мудрец претендует на особый, только ему свойственный дар боговидения, на знание сокровенной природы богов (например, их вечность будто бы обусловлена амвросией — питательным веществом бессмертия) и даже на знание их языка, пользуясь которым Ферекид окончательно размывает и затуманивает общеупотребительный язык (например, утверждает богослов, «стол» на языке богов произносится как «фиор», то есть жертвенник).

Отсюда проблематичность адекватного прочтения ферекидовского текста (фрагментов). Если не быть посвященным в комбинаторику персонального мышления Ферекида (что было доступно, по-видимому, только его ученикам, например, Пифагору), докопаться до подлинного смысла его высказываний невозможно без риска вычитать в них то, чего там нет: нет никакой гарантии, что ты на правильном пути. Уже древние комментаторы столкнулись с непроницаемостью ферекидовской метафизики. Неоплатоник Прокл, знаток и поклонник древнейшей сакрализованной мудрости эллинов, имел все основания с грустью констатировать: «Учение Платона не столь загадочно, как учение Ферекида» (ДК 7 А 12).

Сам Ферекид, по-видимому, осознавал существо и своеобразие

своего мыслительного метода и искусно им владел. В поздней античности этот метод называли **аллегорическим**, то есть приемом умозрительного толкования и объяснения явлений, при котором слово и обозначаемый им смысл расслаиваются и утрачивают общепонятную и общепризнанную зависимость: наряду с буквальным и **явным** смыслом слова (неистинным) предполагается другой, таящийся за ним **неявный** и сокровенный смысл (истинный). Последний непосредственно не сказывается; о нем можно лишь догадываться, владея мастерством и опытом дешифровки иносказательных выражений. И в этом — коренное отличие аллегории от мифа. В последнем слово и обозначаемый им смысл сочленены в монолитной нераздельности, в нерушимой символической цельности. Ферекид, расслаивая словесный и умопостигаемый аспекты символа, тем самым разрушает границы мифопоэтического видения и делает первый шаг к философскому умозрению. Именно в этом контексте следует понимать замечание Аристотеля о том, что древние богословы, к которым он относит и Ферекида, в своем творчестве не во всем придерживаются логики мифа (Метафизика, IV, 1091 в).

В античной философии прием аллегорического умствования восходит к досократикам. Его родоначальником греческий писатель-энциклопедист Фаворин (II в.н.э.) считал Анаксагора, усмотревшего в поэтических мифологемах Гомера зашифрованные притчи о добродетели и справедливости (нравственный аллегоризм). Метродор Лампсакский, ученик Анаксагора, наоборот, истолковал гомеровских богов и героев как персонификации природно-космических явлений (физический аллегоризм): Агамемнон, например, есть не что иное, как небесный эфир, Ахилл — Солнце, Гектор — Луна, Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь и т.д. (ДК 61 А 4). Однако аллегорический способ философствования — древнее досократиков и восходит, по-видимому, именно к теологии Ферекида. Во всяком случае, подпочвенно-сокровенный план его фразеологии напрашивается на такое предположение.

Древнехристианские теоретики проницательно уловили сходство между своей экзегетикой, навеянной Филоном Александрийским, и аллегорикой Ферекида, которую он будто бы заимствовал из Библии, а именно «из пророчества Хама» (ДК 7 В 2). Если бы христианские богословы беспристрастно всмотрелись в теологию Ферекида, им не пришлось бы идти так далеко в поисках ее истоков. Они бы нашли, что богословский аллегоризм сиросского мудреца — естественная реакция греческого сознания на исчерпавшую себя модель мифопоэтического творчества и что именно в этом аллегоризме — предпосылка и начало древнегреческой метафизики. Ферекид как разрушитель мифологии, как первый незави-

симый теоретик божественного в Греции не мог не понимать, что аллегория — **форма рефлексирующего сознания**, а следовательно, верный и неизбежный (хотя и не всесильный) путь к потаенным глубинам мира и человека; ибо рассуждать аллегорически — значит идти от непосредственно данного к «другому», к тому, что непосредственно не дано и что раскрывается лишь напряжением мысли и умозрения.

В подложном письме Ферекида к Фалесу сиросский теолог разъясняет милетскому философу, как следует читать его произведение, недвусмысленно давая понять, что метод, которым он руководствовался в своем богословии, — его изобретение: «Что бы ты ни читал (в моей книге) о богах — все надо понимать аллегорически, ибо обо всем я говорю намеками» (Диоген Лаэртский, I, 122). Ничего не было бы неожиданного в том, что это подложное письмо вдруг оказалось подлинником.

§3. МЕТАФИЗИКА ПЕРВОНАЧАЛ

Чтобы понять и хотя бы приближенно к истине реконструировать ферекидовское мировоззрение, следует вычленить в нем ключевую идею, или первоначальную интуицию, которая служила для сиросского мудреца объяснением порядка, направления и конечных судеб антропо-космического процесса. В сохранившихся фрагментах сочинения Ферекида эта беспредпосылочная установка просматривается смутно, и мы затрудняемся даже сказать, насколько активно и осмысленно сам богослов руководствовался ею при построении картины мира. И все же определить исходное метафизическое предположение в системе воззрений Ферекида возможно. Несколько скупых, но веских замечаний Аристотеля на этот счет проясняют ситуацию и позволяют однозначно сформулировать смыслообразующий принцип его теокосмогонии.

Речь, конечно же, идет о первопричинном умопостигаемом начале, лежащем в основании всего сущего. Это начало, как правило, избирается мыслью свободно (априорно), однако же не произвольно. Оно должно удовлетворять определенным требованиям, оправдывающим его в качестве основополагающего принципа, а именно: оно должно мотивировать и тем самым объяснять генезис и бытие вещей, а также заключать в себе тайну их целевого назначения. Этим, разумеется, не исчерпывается продуктивная мощь первоначала, ибо мир состоит не только из физических вещей; наряду с ними в нем происходят духовные события, обитают волящие и мыслящие существа с их стремлениями и идеалами, с их способностью и решимостью противостоять слепой детерминации сущего. Потому есть другой и, быть может, главный аспект первоначала — его ценностное измерение, то есть его отношение к идеалу

совершенства, к вечным и человечески значащим ценностям, таким, например, как Благо и Красота.

Это соотношение онтологического и аксиологического при построении картины мира — глубинная и узловая проблема всей метафизики. Аристотель справедливо усмотрел в ней коренной признак, демаркирующий его собственную философию от учений его предшественников. В «Метафизике» (XIV, 4, 1091 a 35) Стагирит формулирует эту проблему следующим образом: «Как относятся элементы и начала к Благому и Прекрасному; вопрос заключается в том, имеется ли среди этих начал такое, какое мы хотим называть Благом самим по себе и Наилучшим, или нет, но оно позднейшего возникновения». Другими словами, суть вопроса в том, содержит ли первоначало сущего («архэ») Благо и Красоту в качестве собственных предвечных атрибутов, или же последние постепенно формируются во времени как продукты его эволюционного развертывания. Раскрыть таинство бытия в обход этой дилеммы немыслимо, не поступаясь логикой и философской совестью: в любом случае философ, желающий оставаться философом, вынужден задумываться о сущности и первородных основаниях Доброго и Прекрасного. Аристотель это безусловно понимал, предупреждая против каких бы то ни было упрощенных и легкомысленных выходов из этого метафизического затруднения: «Кто намерен легко устранить его (вопрос о ценностном смысле первоначала — *С.А.*), тот заслуживает упрека» (Метафизика, XIV, 1091 a 30).

Первоначало («архэ») по отношению к Добру и Красоте может мыслиться противоположным образом: оно может быть аксиологически нейтральным, то есть полностью исключать Добро и Красоту из своего состава, но может быть тождественным с ними и служить их изначальным и совершенным выражением, — смотря по тому, какая альтернатива представляется мышлению самодостоверной или предпочтительной. В зависимости от выбора первоначала, точнее от аксиологического статуса последнего, складывается соответствующая картина мирового генезиса.

Если за начало берется аксиологически безразличная инстанция, то вселенская жизнь организуется как **эволюционный** процесс: мир постепенно восходит от нерасчлененной, неразумной и несовершенной массы сущего к стройным, рационально-упорядоченным и совершенным формообразованиям мироздания. Применительно к античной философии это восхождение, как правило, обозначается формулой: от Хаоса к Космосу. В этой формуле запечатлена типичная модель эволюционного монизма греков: вселенная развивается из единого и бескачественного основания (Хаоса) и поступательно прорастает во множество качественно разнородных и упорядоченных явлений (Космос). Причем, начальный и конечный пункты мирового генезиса ценностно несовместимы. На-

чало сущего («архэ») в эволюционной космогонии лишено реального качества и совершенства. Последнее существует в нем лишь потенциально, то есть как некая неявная и спонтанная сила вселенской вегетации, слепо ищущая выхода к свету, разумному порядку и благоустройству. И только постепенно, с течением времени, через промежуточные ступени эволюции потенциальная энергия первоначала реализуется в вещах, из неявной становится явной; в такой схеме космогенеза, как говорит Аристотель, «Благо и Прекрасное появляются только с продвижением природы существующего» (Метафизика, XIV, 1091, а 35).

Другими словами, Совершенство в бытии — переменная величина, возрастающая от нулевой отметки в начале космического процесса (Хаоса) до исчерпывающей полноты в его конце. В заключительной точке космогенеза **иерархический** принцип утверждается повсеместно и вместе с этим окончательно переходит из потенциального состояния в реальное, в то время как стихийно-анархический принцип, господствовавший в начале мировой эволюции, укрощается, идет на убыль и наконец полностью обуздывается. Начало и конец космогенезиса, таким образом, меняются местами: первичное смешение вытесняется порядком и ритмом, стихийное произрастание — иерархией ценностей. Этой модели миропонимания (эволюционной) придерживается раннегреческая космогония с ее натуралистическими предпосылками и установками. Начало и конец космического становления в этой модели противостоят друг другу как инертно-сырьевой материал (вещество) и искусно сработанная из него вещь (форма), как Хаос и Космос, стихийная текучесть и регламентирующий ее закон.

В русле этой же модели миропонимания складывается и предфилософская теогония, или богословствующий эпос (Орфей, Акусилай, Лин, Гесиод и даже Гомер). Только в теогонии мы имеем дело с эволюцией не физических стихий, а персонифицированных и спонтанно действующих сил. В начале мирообразования лежат жизнеспособные, но морфологически несовершенные существа, смутные, экспансивные и вожделеющие мировые потенции (Ночь, Небо, Мрак, Хаос, Океан), помимо своей воли несущие в себе изначальную способность к плодоношению, к порождению более совершенного, чем они, потомства. Эволюционный процесс мыслится в этом случае **генеалогически**, то есть как богостановление; фазы космогенеза олицетворяются в поколениях богов. Старшие и менее совершенные боги низвергаются младшими и попадают под их власть или деспотическое покровительство.

Совершенство в теогонии, как и в натуралистической космогонии, — величина переменная. В начале теогенеза она исчезающе мала, в конце, наоборот, достигает предела полноты и самодостаточности. Эту предельную ступень богостановления олицетворяет

Зевс — последний владыка космоса, носитель света, порядка и мировой законности, источник и учредитель всего Благого и Прекрасного. На нем развитие сущего приостанавливается. Последний в **генеалогическом** ряду, Зевс становится первым в ряду **иерархическом**. Достигнув господства, он на правах Суверена присваивает производительную (генезисную) функцию своих предков и родителей, отчего и называется в эпосе не только властелином—громовержцем, но и «отцом всех богов и людей». В теогонии Зевс, таким образом, выполняет ту же роль, что и космос в натуралистической космогонии философов: и тот, и другой обуздывает Хаос, рассеивает тьму первородных глубин, расчленяет первобытное смешение и претворяет сущее в нормативный порядок существования.

Иная картина космогенеза получается, если в качестве первопричинного основания берется не физическая стихия, глухая к высшему Совершенству (Благо, Истина, Красота), а само это высшее Совершенство. В этом случае вселенская жизнь осуществляется как **инволюционный** процесс. Мир уже не восходит от простого к сложному, от беспорядка к порядку, от анархии к закону, ибо то, чего ему не хватает и к чему он стремится как к своей цели, уже есть, предвечно существует и притом причинно обусловливает сам факт его зарождения во времени. Совершенство, заложенное в первичных основаниях бытия, предполагает существенно иные мотивы, направление и смысл космогенеза. Мировой процесс понимается как **нисхождение** абсолютной ценности в относительную и безвидную сферу вещественного становления, как переход от вневременного идеала (образца) к его подобию в пространстве и времени.

Инволюционный мировой процесс уже не укладывается в формулу: от Хаоса (беспорядка) к Космосу (порядку). Скорее, он соответствует обратной формуле: от порядка к беспорядку, от высшего к низшему, то есть космос зарождается в результате вхождения (инволюции) неизменного и вечно сущего иерархического принципа в стихию изменчивого и также вечно сущего хаотического становления. Механизм космообразования здесь, следовательно, не **монадический**, а **дуальный**: мироздание образуется из аморфного материального субстрата, однако не спонтанно, вслепую, а под действием конструктивно-иерархического начала, обрабатывающего этот субстрат в соответствии со своей ценностной и рациональной заданностью. Аксиологическое содержание мира (Благо и Красота) в инволюционной космогонии также прогрессирует, но его истоки и предпосылки радикальным образом переосмысливаются: если в эволюционной космогонии Благое и Прекрасное рождаются и постепенно совершенствуются «с продвижением природы существующего» (Аристотель), то здесь они не рождаются, а всего лишь проявляются в субстанционально чуждой им сфере

материальной текучести. Следовательно, инволюционный мировой процесс физически не автохтонен: он не смог бы начаться, если бы ему не предшествовала высшая ценностно-онтологическая инстанция, зачинающая, нормирующая и направляющая вселенскую эволюцию к финальной точке, которую она сама и представляет. Иными словами, в инволюционной космогонии мир происходит не **из** Хаоса, нейтрального к ценностям, а **внутри** Хаоса с помощью абсолютных и вечно сущих ценностей Блага и Красоты, изначально находящихся вне Хаоса и инициирующих его преобразование в Космос.

Такая модель космогенеза (инволюционная) — не типична для раннегреческой философии; ее отчетливые признаки просматриваются лишь у второго поколения досократиков, у так называемых «младших физиков». Аристотель называет двух «младших физиков», ориентированных на инволюционное понимание мирового процесса — Анаксагора и Эмпедокла. В качестве предвечно существующей вселенской силы, нисходящей в косный материальный субстрат и формирующей из него Космос, у Анаксагора выступает самосущий и неиссякаемый Ум, у Эмпедокла — всепримиряющий и синтезирующий Эрос. Однако истоки инволюционной теории мира восходят к предфилософской давности, а именно к Ферекиду. Аристотель причисляет его к тем мыслителям (их имена Стагирит не называет, ограничиваясь констатацией — «некоторые»), которые «полагают, что первотворящее мир начало есть наивысшее Благо» (Метафизика, XIV, 4, 1091 в 10). Это онтологически сущее Благо персонифицируется Ферекидом в образе Зевса — продуктивного, свето-разумного и разумно-волевого начала вселенной.

Свидетельство Аристотеля по своей значимости трудно переоценить: оно побуждает нас пересмотреть традиционную модель космогенеза у «первых философов» как исключительно эволюционно-натуралистическую и противопоставить ей принципиально иную, инволюционную модель, хорошо известную первооткрывателям философии, но оказавшуюся (по причине бедственного состояния источников) «за кадром» историко-философской мысли.

Зарождение греческой философии традиционно связывают с именем Фалеса. При этом обычно ссылаются на авторитет Аристотеля, будто бы назвавшего милетского мудреца (в первой книге «Метафизики») основателем эллинской философии. Эта аттестация Аристотеля в античности не оспаривалась и до сих пор разделяется историко-философской наукой. А между тем в ее истинности, вопреки ее кажущейся самоочевидности, правомерно усомниться. Аристотель, говоря о приоритете Фалеса в изобретении философии, имел в виду рождение не философии вообще, а всего лишь одной (но не единственной) из ее разновидностей, а именно **натурали-**

стической, полагающей в качестве причинных оснований вещей и мирового процесса естественно-физические стихии. В «Метафизике» он высказывается на этот счет недвусмысленно: «Фалес, основатель такого рода философии (τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας), утверждал, что начало вещей — вода» (Метафизика, I, 3, 983, в 20). Ясно, что «такого рода философия», то есть натурализм, не исчерпывает философии как таковой и что наряду с ней мы вправе предположить существование другого рода философии, внеположной первой. Аристотель полагает, что первые философы — натуралисты («фисиологи»), рассуждающие в духе Фалеса, составляют «большинство» (οἱ πλεῖστοι), тем самым допуская существование «меньшинства», то есть философов, мыслящих иным образом, обратным натуралистическому. К этому «меньшинству» как раз и принадлежат зачинатели древнегреческой метафизики, которые при объяснении мира исходят не из первовещества, а из первосилы, формирующей его и придающей ему ценность и смысл.

О прародителях и ранних представителях греческой метафизики Аристотель говорит также во множественном числе: те, заверяет он, кто придерживается такого взгляда, то есть антинатуралистического, в качестве первоначала сущего берут не материальные стихии, а некую надматериальную причину, обусловившую как совершенство вещей, так и их движение и развитие (Метафизика, I, 3, 984 в 20). Ферекид, по-видимому, стоит у истоков этой метафизической традиции. Наряду с ним Аристотель называет Гермотима из Клазомен, у которого Анаксагор, его земляк, по всей вероятности, заимствовал учение об Уме как причине вселенского миропорядка. О первенстве Ферекида в зарождении умозрительной философии (метафизики) греков свидетельствуют некоторые древние авторы.

Историк Феопомп (IV в. до н.э.), а вслед за ним и Диоген Лаэртский (1, 116) констатирует: « Он первый писал о природе и богах» (πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι). Этому свидетельству не придавали должного значения, а между тем оно исключительно по своей важности и вносит поправку в хрестоматийные представления о генезисе греческой философской рациональности. В частности, оно свидетельствует об **антиномичности** начала античной философии. Последняя, по-видимому, зарождается не монологично, а **диалогично**, то есть не как развертывание какой-то одной мировоззренческой установки, а как противостояние двух взаимоисключающих принципов, безнадежно ищущих примирения и согласия. Другими словами, греческая философия формируется одновременно и как **натурализм** («физика»), выводящий космос из спонтанно развивающегося материального начала, и как спекулятивно-символическое **богословие** («метафизика»), противостоящее натуралистическому примитивизму и выводящее мировой порядок из предвечных разумно-волевых и жизнеустроительных инстанций.

У Ферекида этих инстанций три. Их субординированная совокупность как раз и составляет подлинное начало вещей («архэ»). Это начало означает не только отправную точку в развитии мировых событий, но и реальную власть («архонта») над ними, начальственный (управленческий) и нормативно-созидательный центр сущего. Об этих протогенезисных силах говорится во вступительных словах ферекидовского трактата, сохраненных для нас Диогеном Лаэртским (1, 110): «Зас (Ζάς) и Хронос (Χρόνος) существовали вечно, и с ними Хтония (Χθονίη); имя Хтонии стало Земля (Γῆ), когда Зас преподнес ей в дар землю». Эта фраза символически многозначна; перед нами в сущности не философское суждение, а **мифологема**, требующая пояснения и комментария. Философская идея, заключенная в ней, должна быть транскрибирована в терминах рационального восприятия.

Все три ферекидовские жизнетворящие инстанции — далеко не мифологические существа, однопорядковые с гомеровскими небожителями. Для этого им не хватает олицетворенности, пластической завершенности; они лишены конкретности визуального образа и функциональной определенности, присущих олимпийским персонажам. Они изъяты из какой бы то ни было поведенческой ситуации или сюжетного контекста. Сравнительно с мифопоэтическими (эпическими) героями они недостаточно антропоморфны, хотя их связь с божествами традиционного греческого мифа этимологически прозрачна: в Засе мы однозначно узнаем Зевса, в Хроносе — Крона, в Хтонии — Гею.

Однако узнать в ферекидовских существах гомеровские божества — не значит приравнять их друг к другу. Они совпадают не субстанционально и не функционально, а лишь в **космогонической перспективе**, через длительный процесс вселенских трансформаций. Лишь в конце мировой эволюции протогенезисные силы Ферекида обретают облик и функциональный статус гомеровских богов. В начале же, то есть в исходной точке эволюции космоса, они всего лишь предвечные и безмолвные сущности, безликие мировые потенции, которым еще только предстоит реализоваться в многообразии божественного и вещественного миров. Они как бы дремлют в извечной немоте и ждут своего пробуждения во времени, которое (пробуждение) и есть начало мирового процесса.

Все три мировые силы у Ферекида совечны друг другу и в этом смысле равномощны. Ни одна из них не в состоянии упразднить или умалить другую. Все они в одинаковой мере — прародители космоса и его обитателей (богов, демонов, людей и неразумных тварей). Причем они не просто рядоположены или безразлично внеположены друг другу. В своей целокупности эта триада образует **метафизическую парадигму бытия**, иерархическую структуру предмировых ценностей. Каждый из элементов этой структуры имеет

свое назначение; при всем их равенстве в вечности они различны по характеру потенциальных способностей, по их роли в предстоящем мирообразовании.

Уточним бытийственный смысл каждого лица предвечной трехипостасной инстанции. Зас (Ζάς) — архаическая праоснова Зевса, первобытный **носитель муже-отеческого** начала; в сущности он — первоотец космического миропорядка. Субстанционально Зас и Зевс представляют собой единое существо — сущность. Но генетически они различны. Зас генеалогически первичнее, старше Зевса и выступает по отношению к нему как условие его возможности. Зас порождает Зевса как свое второе Я, как своего сына. Зас — непостижимая проторождающая глубина, первородный мрак, укрывающий в себе свето-разумный и благотворящий принцип; в то время как Зевс есть сам этот принцип, явленный из непроницаемой бездны в образе верховного жизнеустроителя и потому доступный для постижения и описания. Зевс рождается из Заса, не имеющего рождения. Следовательно, Зас протогеничнее Зевса и ему принадлежит абсолютная власть («архэ») в бытии. На это намекают и особенности ферекидовской лексики. Префикс «за» (Ζὰ) имеет усилительный оттенок (очень, весьма, исключительно, по преимуществу); так что если Зевс есть бог (Θεὸς), то Зас — нечто большее, чем бог, а именно Затеос (Ζάθεος), то есть Сверхбог, Первобог, Предбог, олицетворяющие исток всего божественно сущего. Зас — не столько бог, сколько сама субстанция божественного. В чем же заключается эта предвечная мощь Заса?

Сразу же следует оговориться: Зас не обладает креативно-производящей функцией и потому не порождает ни богов, ни космос с его обитателями. Его изначальная природа несовместима с процедурой космообразования и богопорождения: он — Абсолют, и любое производство богов или вещей ставило бы его в зависимость от мотивов, по которым он творит. Он не подобен Творцу (типа библейского), который может создать мир, но может от этого и воздержаться. Творить — не его прерогатива, ибо Зас превыше любой миропорождающей инициативы, превыше любого расчета или намерения созидать вещи. Он настолько суверенен, что любой демиургический акт ограничивал бы его абсолютную самодостаточность: это свидетельствовало бы о том, что ему чего-то недостает и к чему он по своему несовершенству стремится. Потенциальная мощь Заса заключается в другом.

Во-первых, Зас символизирует **принцип сохранения** в сущем; он — носитель начала тождественности в бытии и как таковой враждебен любому возникновению и уничтожению. Так что если бы Зас сотворил мир, он поступил бы вопреки собственной природе. Активность Заса не креативная, а **регулятивная**: он не творит космос (это делает вместо него Кронос), а всего лишь упорядочивает и

гармонизирует его, приводит его к единству и согласию, тем самым спасая его от распада, хаотического смешения и раздора. Его основная функция укротительная, нормативно-законодательствующая, и потому он не творец и движущий мотив мира, а его блюститель: как вселенский принцип сохранения он привносит в вещи, созданные помимо его воли, меру, порядок и солидарность.

Во-вторых, Зас персонифицирует идеально-целостную инстанцию в сущем. Он — источник Блага и Красоты всех сотворенных вещей (опять же, сотворенных не им), причина их благообразия и совершенства. Вещи прекрасны или безобразны, а поступки людей или богов добродетельны или порочны в зависимости от степени их причастности к абсолютному и безначальному Совершенству, олицетворенному в Засе. Именно это имел в виду Аристотель, утверждая, что у Ферекида и его единомышленников первоначало вещей есть «наилучшее» (ἄριστον), то есть совершенство является не итогом мирового процесса, а, наоборот, предшествует ему и обусловливает его размерность и гармонический строй.

Ценностной противоположностью Заса (Отца сущего) является Хтония (Χθονίη) — вселенская носительница женского начала, предвечная Матерь всех вещей, людей и богов. Это пассивная, неразумная и бескачественная стихия, безвидная и страдательная масса, первичный субстрат всех материальных порождений — не столько материя (физическая реальность), сколько умопостигаемый принцип материальности. Хтония — символ предвечной бесплодности, бесформенности и первобытного покоя. Хотя она и являет собой материнский принцип бытия, к самостоятельному плодоношению она не способна. Она — изначальная девственница. Деторождение (космообразование) — ее потенциальная, а не реальная функция. Она в состоянии не зачинать и порождать вещи, а всего лишь вынашивать их из жизнеспособных семян, воспринимаемых ею извне, от формосозидающего отеческого принципа (Заса).

Семантически Хтония означает Земля (Гея), однако Хтония и Гея — не одно и то же. Этимологически они родственны, но находятся на разных ступенях смыслового ряда. Гея — это Земля, обретшая свое лицо, это мать порожденных ею вещей, и потому уже не девственница: то, что она рождает, имеет, кроме матери, своего отца. Другими словами, Гея — это оплодотворенная Земля; она действительна лишь постольку, поскольку на ней и из нее что-то произрастает. Иное дело Хтония. В сущности это тоже Земля, но лишь на стадии нулевой производящей активности. Это то, чему еще предстоит быть Землей—Геей. Хтония означает туземно-невозделанные, подпочвенно-темные, хаотически-сумрачные недра Земли. Это то, что скрыто от света и лишено всякой формы, что непричастно ни разуму, ни разумной воле. И в то же время Хтония — не мертвый материал сущего, не вещество, пребываю-

щее в безнадежном оцепенении. Не надо забывать, что у Ферекида Хтония — мифологическое существо, первоприродное живое естество, вселенская потенция, обладающая спонтанной и неупорядоченной активностью. Она не столько Земля, сколько дремучий и разрушительный дух земли, в сущности мировая богиня, вместилище всего мрачного, неустойчивого и демонического (хтонические боги — ее злотворные силы и влечения). Хтония (Мать) таким же образом противостоит Засу (Отцу), как принцип беспорядка (изменчивости) противостоит принципу порядка (устойчивости).

Третья мифологическая потенция в ферекидовской триаде — Хронос. Он занимает срединное место между двумя первыми, опосредует отношение между отцовским и материнским началами сущего. Семантически он означает время, то есть принцип генезисной текучести вещей, источник и неизменный спутник всякого рождения и изменения. Но это еще не время в вещественно-эмпирическом смысле слова, поскольку Хронос, которому ничто не предшествует, — предмирная величина, и еще нет космоса и вещей, развивающихся во времени.

Как и другие ипостаси триады, он не рожден, безначален и вечен. Он собственно не само время, а начало времени, **принцип изменчивости**, еще не развернутый в преемственность длящихся мгновений. Это всего лишь потенция (возможность) временных событий. И пока Хронос остается потенцией времени, он тождественен вечности. Проявляясь, эта потенция приобретает образ божества времени, который у Ферекида назван традиционным именем греческой мифологии — Кроносом (Сатурном). Этимологическое сходство Хроноса и Кроноса подтверждается их функционально-смысловым родством. Их отождествление уходит своими истоками, по-видимому, в первобытные пласты эллинской мифологии, и Ферекид лишь придерживается общепринятого взгляда. По сообщению Плутарха (deisis et Osir. 32), «эллины олицетворяют в Кроносе время (Хронос)». В этом же духе высказывается Цицерон в трактате «О природе богов» (II, XXV, 64): «В Сатурне хотели видеть того, кто вмещает в себя бегущие и сменяющие один другого отрезки времени. Он ведь у греков и носит соответствующее имя — Кронос, то же самое, что Хронос, то есть отрезок времени».

В лице Кроноса Вечность (Хронос) как бы выпадает во время, превращается в беспощадную и гибельную динамику жизненных процессов. Кронос олицетворяет роковую смертность вещей во времени. Отсюда основная функция Кроноса: он не устроитель и не охранитель мира (подобно Зевсу—Засу), а его прародитель и творец (Демиург), неистощимый источник всяческого изобилия, богатства, тучной живности, спелых плодов и урожайной нивы. В мифологической памяти греков эпоха Кроноса запечатлена под названи-

ем Золотого Века — времени материального благосостояния, преизбытка и счастья.

Однако образ Кроноса двойственен. Демиургическая активность и производительная мощь Кроноса несут в себе роковые последствия для мира, богов и людей; его вегетативная неистощимость имеет свою отрицательную, так сказать, «ночную» сторону. Природа его неиссякаемой демиургии ценностно нейтральна, безотносительна к Благу, Истине и Красоте. Кронос творит мирообогочеловеческую реальность стихийно и слепо, бесцельно и безмотивно. В греческой мифологии Кронос не случайно причисляется к Титанам — архаическим полубогам, страстным, стихийным и мятежным существам, не укрощенным ни законами, ни нормами морали и справедливости. Его генеративная мощь не имеет иных оснований, кроме самоутверждения и господства. Титаническая, то есть противоразумная и экспансивная сила Кроноса, не только порождает, но и губит свои творения. В продуктах своего созидания (детях) он видит претендентов на собственную власть, деспотическую и безраздельную. Греки представляли себе Кроноса в образе кровожадного существа, пожирающего своих детей — мифопоэтическая эмблема времени, порождающего и уничтожающего свои мгновения. Так что, творя мир, Кронос тяготеет к Хаосу и сопротивляется его превращению в Космос, ибо гармония, ритм и порядок Космоса укротили бы его неистовую активность и тем самым лишили его власти, основанной на беззаконии и принуждении. Другими словами, Кронос порождает мир ради самоутверждения, для того, чтобы было над чем господствовать. Он царь, создающий свое царство, но из опасения уступить престол более разумным и справедливым наследникам он вынужден каннибальствовать — поедать собственное потомство. Поэтому кроносов мир знает лишь порождение и исключает сохранение, взаимную терпимость, гармонию и вообще какие бы то ни было константные величины.

Все три вечно сущие метафизические начала у Ферекида — живые, но смутные и неопределенные космогонические потенции, еще не принявшие статуарные образы мифологических существ. Изначально существует только эта триада, и потому помимо нее космосу не суждено состояться. Спрашивается, каким образом произошел Космос? Творить из ничего первичные начала невозможно: идея творения мира из ничего превышала привычки, возможности и претензии античного (языческого) мышления; эта идея приравнивалась греческими философами к безумию. Следовательно, Космос мог возникнуть только одним путем, только из одного источника: из них самих, через них и в них. Космос мог появиться лишь как проявление их ничем не обусловленной самодеятельности, как выхождение их из предвечного потенциального состояния в реальность мирового (теокосмогонического) процесса.

Материальные стихии изначально не принадлежат им как некий строительный материал, из которого первичные боги—потенции возделывают здание Космоса. Эти стихии от века потенциально заложены в исходной троице. Вещественность — одно из предвечных измерений метафизических начал. Каждый член предмирной триады (Зас — Хронос — Хтония) не только мифологическое существо, но и физическое (космическое) естество. Такова логика первоначального философско-мифологического умозрения. Зас, Хронос, Хтония отчетливо имеют у Ферекида вещественно-физические эквиваленты, представляющие в целом пространственно-временную структуру (иерархию) мира: Зас (Зевс) — это огонь, или эфир, занимающий «верх» бытия; Хтония физически эквивалентна стихии земли, пространственно локализованной «внизу»; Хронос занимает середину между «верхом» и «низом» и являет собой пространство временной длительности, последовательность состояний природных явлений в их непрерывной сменяемости друг друга.

В древности (не считая Аристотеля и неоплатоников) метафизический смысл первоначал Ферекида был утрачен и подменен натуралистическим толкованием: Зевс, Хтония и Кронос стали пониматься как иносказательное (фигуральное) обозначение физических стихий. Раннехристианский автор Гермий об этом говорит вполне определенно: «Ферекид полагает началами Зевса, Хтонию и Кроноса; под Зевсом он разумеет эфир, под Хтонией — землю, под Кроносом — время, то, в чем все происходит (ДК 7 А 9).

В соответствии с этим учение о мире Ферекида приравнивается к натуралистической космогонии милетской школы. Эллинистический писатель Ахилл рассматривает сиросского мудреца-богослова в одной плоскости с Фалесом — родоначальником философского естествознания греков: «Фалес Милетский и Ферекид Сиросский полагают начало всех вещей воду, которую Ферекид называет также Хаосом» (ДК 7 В 1 А). Согласно Сексту Эмпирику в его «Пирроновых положениях» (III, 30), «Ферекид Сиросский считал (материальным) началом всего землю». Такое сближение ферекидовской метафизики и милетской «физики» — если не умышленное искажение, то по меньшей мере недоразумение: в системе воззрений Ферекида нет места для стихий как начальных инстанций космообразования. В качестве таких инстанций Ферекид однозначно берет божественные сущности, потенциальные персоны (мифологические существа), по отношению к которым физические стихии выступают как производные величины, как эманирующие продукты теогонического процесса. Поэтому у Ферекида процедура мирообразования не космогонична, а теогонична: боги развертывают свои потенциальные возможности в мировой процесс, связное многообразие и порядок которого как раз и образует Космос. Каковы же начало и стадии теокосмогенеза, по Ферекиду?

§4. ТЕОКОСМОГОНИЯ ФЕРЕКИДА

Имеющиеся источники не позволяют реконструировать теокосмогонию Ферекида с достоверной точностью. Однако для вероятностных суждений и выводов их вполне достаточно; основные вехи и магистральная линия вселенского развития просматриваются довольно однозначно. Наиболее проблематичен начальный акт миротворения. Об этом умалчивают как сохранившиеся фрагменты ферекидовского трактата, так и вторичные источники (свидетельства позднейших авторов). И все же отправные точки для воссоздания ферекидовской картины мира, претендующей на истинность, имеются. Эти точки подсказывает нам проведенный ранее функциональный анализ триединого метафизического начала («архэ»): Зевс (Зас), Хронос, Хтония.

Зевса и Хтонию мы должны исключить из числа сил, инициирующих теогонический процесс. Для Зевса миротворческий акт неприемлем, во-первых, в силу его природной индифферентности ко всякому изменению и порождению; он персонифицирует собой закон сохранения, исключающий любое становление и развитие. Его абсолютная благость, разумность и совершенство внеположны какой бы то ни было векторной направленности: более совершенное творение, чем он сам, он не может создать (в своем совершенстве он абсолютен), а творить менее совершенные образования у него нет оправдательного или побудительного мотива (это означало бы утрату им совершенства). Его предвечный удел — быть Отцом без потомства, то есть быть началом («архэ») без того, что проистекает из этого начала.

Таким же началом, замкнутым на себя, является и Хтония, Мать—Девственница, Земля в ее бытийственно-универсальном (не в планетарном) значении. Ибо ее предвечный удел — быть Матерью без детей, пребывать в инертной и бесплодной неподвижности. Ее недра потенциально богаты и неисчерпаемы, но им не дано реализоваться, ибо Мать—Материя—Земля не способна к самозачатию, к автохтонной производительной активности. Так что вселенский Отец (Зас) и Мать (Хтония), пока они предвечно сосуществуют и их пути не пересекаются, не могут спровоцировать теокосмогонический процесс. Будучи абсолютными и самодостаточными в своем бездействии (Зевс — в бездействии абсолютного совершенства, Хтония — в бездействии прирожденной пассивности), они не чувствуют ни взаимной симпатии, ни сексуального влечения друг к другу.

Остается третья ипостась предмирной триады — Хронос (Кронос). Он, по-видимому, и инициирует теокосмический процесс, создает Космос и его божественных обитателей, и, следовательно, становится первым правителем мироздания, его полновластным

Царем и Отцом. По крайней мере Тертуллиан в трактате «О венце» утверждает: «По словам Ферекида, раньше всех был коронован Сатурн (Кронос)» (ДК 7 В 4). Приоритет Кроноса как творца мира понятен и объясним: его сущностная природа — в деторождающей страсти, в мощи вегетативного размножения. Его неистребимая потребность — реализовать потенциальную волю к плодоношению, к детородной активности. Единственный механизм для реализации этой потребности — половое общение с противоположным (женским) началом. Однако у Ферекида Кронос не имеет супруги и, что наиболее любопытно, не нуждается в ней. Ипостасно он суверенен и неделим и сам в себе несет протогенную мощь, исключающую сексуальное партнерство.

Половая маркировка Кроноса не совсем ясна. Возможно, он — бесполое существо и размножается одной лишь силой вегетативной потенции, но скорее он — бисексуален и потому способен к самопроизвольной деторождающей активности. Кронос — Хронос потенциально содержит в себе единицы временного процесса, и эти единицы есть не что иное, как зародышевые точки будущих поколений богов. Другими словами, потенциальные отрезки времени, заложенные внутри предвечного Хроноса, — есть его протогенная масса, точнее семя, истечение которого и знаменует собой начало теокосмического процесса и образование самого Космоса.

Такая модель мирообразования выглядит довольно фантастично, но не надо забывать, что мы имеем дело с богословствующим мифотворцем, а не с ученым-натурфилософом. У Ферекида боги, или божественные потенции, **предшествуют** мирообразующим стихиям, а не наоборот. Происхождение вселенной через сперматическую эманацию (ἐκροῆ) подтверждает свидетельство неоплатоника Дамаския: «Ферекид Сиросский говорит, что Зас был всегда, и Хронос с Хтонией тоже — три первых начала... Хронос же создал из своего жизнетворного семени (γόνου ἑαυτου) огонь, воздух и воду... из которых, после того как они распределились в пяти зонах, образовалось новое многочисленное поколение богов, называемое пятисферным, что, вероятно, равнозначно пятичленному Космосу» (ДК 7 А 8).

Этот пассаж проясняет археологию космообразования у Ферекида, и на основании его мы можем сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, мировые стихии (огонь, воздух, вода) не существуют изначально, они производны от сперматической потенции Кроноса — бога становления и проторождающей энергии. Следовательно, Космос происходит из зародыша, имеющего своего Отца — потенциального носителя форм вещей и живых существ. Во-вторых, сами эти стихии, проросшие из семени Кроноса, не превращаются в независимый и самосущий материал природы, в суверенную физическую реальность. Эти стихии — живые,

хотя и бесформенные существа, отпрыски Кроноса, божественные теогонические силы, из которых в ходе дальнейшей эманации появляются генеалогические разряды богов. В-третьих, Кронос отчетливо выступает как устроитель и глава теокосмической иерархии: боги распределяются в мироздании на пяти уровнях, соответствующих, по-видимому, пяти (известным в древности) планетарным орбитам, причем каждый из богов выполняет функцию орбитального правителя и персонифицирует дух подчиненной ему стихии. Природа, следовательно, у Ферекида — не среда обитания богов и тем более не их прародительское начало, она всего лишь проявление (эманация) теогонического процесса.

Однако теокосмогонический процесс на царстве Кроноса не останавливается. Это лишь прелюдия к предстоящей космической драме. Правлению Кроноса не суждено ни благоденствие, ни длительное существование. Дни его пребывания у власти роковым образом сочтены. Причина обреченности Кроносовой вселенной коренится в безрассудно-деятельной и агрессивной (титанической) природе ее творца и правителя. Кронос хотя и творящая, но при этом ценностно нейтральная потенция, безразличная к разграничению добра и зла, справедливости и несправедливости; его поступки продиктованы лишь логикой грубой силы, принуждения и истребления. К своему потомству он относится не как отец, а как повелитель, точнее как жрец к обреченной на заклание жертве. В сущности он и не является отцом своих детей, а всего лишь их фаллическим генератором. Поэтому у них нет и не может быть к Кроносу сыновнего почтения или смиренного послушания. Лишенные отца они, естественно, не имеют и своей матери, не знают ее любви и ласки, ухода и воспитания. Потомки Кроноса безродны в бытии, не объединены никакой семейно-родовой солидарностью. Поэтому они вырастают такими же злобными, кровожадными и мстительными, как их отец-каннибалист.

Между ними возможен только один тип взаимоотношений — непримиримая война, борьба за выживание и престол, гарантирующий могущество и безопасность. Косвенные данные свидетельствуют об этой войне богов—титанов, аналогичной титаномахии в «Теогонии» Гесиода. После утверждения власти Кроноса против него со своим воинством выступил Офионей — зооморфное титаническое чудовище, такое же хаотически-самовластное, как и сам Кронос. Раннехристианский богослов Ориген в полемическом трактате «Против Цельса» (VI, 42) так описывает столкновение между Кронидами и Офионидами: «Ферекид рассказывает миф о том, как два войска противостоят друг другу, одним из которых предводительствует Кронос, другим — Офионей, и повествует о вызовах и столкновениях между ними, и как они заключают договор: которые из них будут низвергнуты в Оген (Океан), те становятся побеж-

денными, а те, которые одолеют и победят — тем господствовать на небе».

Неизвестно, кто из них одержал верх. Любой исход не отразился бы на судьбе вселенной, не привел бы ее к преображению и гармонической солидарности. Ибо и Кронос, и Офионей — титаны, поборники соперничества и вражды, носители слепой биоспермальной необходимости. Оба они восходят к ценностно нейтральному началу — Хроносу, который, проявляясь в мировом процессе, обрекает на гибель все, что становится причастным к необратимому течению времени. Так что изнутри (имманентно) Кроносов теокосмос безнадежно неудачен и неисправим; в нем нет силы и авторитета, которые обуздали бы его титаническую (безрассудно-страстную) тягу к властолюбию и распре. Он может быть приведен к согласию и обрести законность и нормативный порядок лишь извне, через некую внележащую ему силу, по природе своей исключающую и преодолевающую Хаос и хаотическое становление. В качестве такой силы выступают Зевс (Зас) и Хтония, до сих пор индифферентные к аномалиям теокосмической истории, инспирированной внебрачным семяизвержением Кроноса.

С этого момента начинается зевсический период миротворения. Власть над Космосом переходит от Кроноса к Зевсу. Но этот переход осуществляется помимо генеалогической преемственности между ними. Зевс не наследует мировой престол, как сын наследует отцу. У Ферекида Зевс — не сын Кроноса (каким он является в традиционной мифологии), а совечная ему мировая потенция, однако противоположная ему (Кроносу) по характеру и назначению созидательной активности. Задача Зевса не в том, чтобы творить новый мир, лучший, чем Кроносов, но и не в том, чтобы уничтожить уже сотворенный мир, ибо как функция творения, так и функция уничтожения противопоказана Зевсовой сущности. Эта сущность по преимуществу идеально-нормативная. Зевс — прежде всего символ благоустроительной деятельности. В нем концентрируется разумно-смысловая потенция сущего, формообразующая и таксономирующая воля, направленная на обуздание Хаоса и его гармоническое преображение в соответствии с нормами Закона, Блага и Красоты.

Но прежде чем эстетически разумно облагородить Космос, Зевс предпринимает подготовительную акцию по очистке Кроносова царства от разрушительных титанических сил (богов). Уничтожить их Зевс не может, ибо по природе он — благ и не причастен к способности что-либо разрушать и превращать в ничто. Он может лишь ограничить их неистовую природу, например, вытеснить их из жизненного пространства и заточить в пустынные недра Тартара. Другими словами, он в силах лишь наказать их, но не обратить в небытие (ведь он, не забудем, олицетворяет принцип сохране-

ния). Это он и делает, сбрасывая их в тартаровы бездны. В передаче Оригене, христианского отца церкви, Ферекид описывает Зевсово правосудие так: «Под той зоной (по-видимому, имеется в виду надземное пространство обитания — *А.С.*) лежит зона Тартарийская, охраняют ее дочери Борея Гарпии и Тиела (Буря); туда и изгоняет Зевс богов, впавших в гордыню (ὅταν τις ἐξυβρίῃ) (ДК 7 В 5).

Но, как известно, святое место (престол) пусто не бывает. Царем освобожденного от титанов Космоса становится Зевс, у которого пока еще нет ни потомства, ни подданных, ни подвластной ему иерархии. Космос должен быть переоборудован в соответствии с законами и нормами права и нравственности и заселен новыми богами — светлыми, разумными и совершенными. Способ биоспермальной генерации богов для Зевса неприемлем. Этот способ, как показал опыт Кроносова самооплодотворения, порождает существа воинственные и деструктивные. В основе происхождения богов и космического общежития должно лежать некое установление, нечто вроде договора между противоположными началами — договора, регламентирующего права и обязанностями договаривающихся сторон.

Этот договор оформляется в виде брачной процедуры (свадьбы) предвечного Отца-Зевса и предвечной Матери-Хтонии. Зевс как носитель активных зародышевых энергий (идей) соединяется с пассивной и бесплодной самой по себе Землей-Хтонией и тем самым делает ее способной к зачатию и производству потомства. Таким образом, Ферекид с позиций философствующего богословия возрождает, а точнее развивает и переосмысливает первобытный миф о «священном браке» Неба (Отца) и Земли (Матери) как прародителей Космоса и всего живущего в нем.

Неизвестно, как мыслил себе Ферекид соединение двух внеположных друг другу потенциальных качеств, изначально пребывающих в неподвижной самодостаточности; непонятен сам акт их выхождения из вечности. Неоплатоник Прокл в комментарии к платоновскому «Тимею» подсказывает нам логику Зевсовой миротворящей активности. По его свидетельству, Ферекид будто бы говорил, что, «собираясь творить мир, Зевс превратился (μεταβεβλησθαι) в Эрота» (ДК 7 В 3). Это значит, что Зевс как бы жертвует своей абсолютной самотождественностью и в образе Эрота — собственной эманации — выступает в роли любовника и жениха Хтонии, домогаясь её взаимности и узаконенных брачных отношений. Зевс-Эрот, вторгаясь в бесплодное лоно девственной Хтонии, привносит в нее идеально-смысловое, формообразующее начало («семя»), раскрепощая тем самым богиню—потенцию от косности, бесплодия и материнской тоски по потомству.

Соединившись с Зевсом, Хтония коренным образом меняет свою сущность: из Земли, олицетворяющей мрак, дремучесть и хаотическое смешение, она превращается в Гею, то есть в Землю,

олицетворяющую цветущее благоденствие, плодородие, вселенскую Мать и кормилицу всего произрастающего на ней. Отныне Зевс и Хтония —супруг и супруга, Отец и Мать рожденных в законном браке детей (богов) и всей космической жизни. Мировой генезис осуществляется теперь на **дуальной** основе, на взаимном согласии разнородных качеств бытия: ценностно-положительной формирующей силы (Зевс) и ценностно-нейтральной аморфной материи (Хтония). Это согласие парадигмально принудительно для становления сущего. Благодаря ему и ход, и конечные продукты теокосмического развития обретают стабильность, нормативную регулярность и гармонический строй.

«Священный брак» между Зевсом (Небом) и Хтонией (Землей), между идеальной и материальной мировыми потенциями Ферекид аллегорически описывает в терминах свадебной церемонии, практикуемой в повседневном быту греческого общества. В дошедшем отрывке ферекидовского трактата эта церемония описана языком очевидца, присутствующего на свадьбе прародителей богов и человечества: «Ему (Зевсу) они (по-видимому, демоны и духи старого, Кроносова мира, подчинившиеся благотворной воле нового правителя вселенной — *А.С.*) строят чертоги, разнообразные и величественные; когда они полностью их подготовили, а вместе с ними и обстановку, и слуг, и служанок, и все остальное, что необходимо, итак когда все это было приготовлено, устраивают свадьбу (γάμον). Когда наступил третий день свадьбы, Зас создает покрывало, большое и красивое, и вышивает на нем Землю (Гею) и Огена, и жилище Огена...(И Зас обращается к Хтонии)... Желая, чтобы отныне свадьбы принадлежали тебе, я дарю тебе этот подарок. Ты же будь благословенна и соединись со мной (σύνισθι). Так, утверждают, впервые произошли анакалиптерии. С тех пор этот обычай учредился и среди богов, и среди людей. Она же (Хтония) отвечает ему, приняв от него покрывало...»(ДК 7 В 2). На этом текст обрывается; не известно, что ответила Хтония своему венценосному супругу. Однако метафизический смысл, скрытый под свадебной аллегорией, прозрачен и предельно прост. Этот смысл выражает таинство зачатия и произрастания мира во времени из вечно сущих противоположных начал: идеально-благотворной активности Зевса и материально-косной пассивности Хтонии-Земли. Их «брак» — не что иное, как **мифологема**, в которой на языке мифопоэтической фантазии представлено решение традиционной античной **философемы** мирообразования путем стадиального превращения Хаоса в Космос. При этом Зевс («жених») знаменует собой принцип устойчивости и тождественности в бытии, Хтония («невеста») — принцип спонтанной изменчивости и текучести. По крайней мере, в античной философии эта брачная аллегория понималась именно в таком смысле. Неоплатоник Прокл выразил умозрительную идею аллегории «свадьбы» в ферекидовском трактате пре-

дельно просто и недвусмысленно: Зевс, превратившись в Эрота, «содеял Космос из противоположностей, привел его к солидарности и дружбе, распространил всюду начало тождественности (ταυτότητα) и единства, проходящего через все сущее» (ДК 7 В 3).

Такова аллегорическая мистерия космообразования Ферекида Сиросского. При всей ее необычности она без натяжки вписывается в магистральную линию преемственности раннегреческой умозрительной рациональности. В ней отчетливо зафиксирована критическая точка перехода от мифопоэтического символизма к философскому рассуждению. Эта точка по своей функциональной значимости амбивалентна: с одной стороны, она погранична между Мифом и Логосом и, как и любой пограничный знак, демаркирует их разнонаправленные мировоззренческие устремления; с другой стороны, эта точка подвижна и переменчива и соединяет их в единой и нерасторжимой последовательности развивающегося сознания. Это и есть начало философии, одновременно открытое как в сторону отмирающей мифологии, так и в сторону зарождающейся философии. Аллегоризм Ферекида — классический показатель того, как мышление уже не удовлетворяется мифотворчеством и перекраивает мифологическое наследие по своему усмотрению, но при этом еще не в состоянии обрести суверенитет и перейти к философии как таковой.

ГЛАВА V.

НАСЛЕДСТВЕННЫЕ СОЦИОАНТРОПОМОРФНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ДОСОКРАТОВСКОМ ЛОГОСЕ

§1. ГЕНЕЗИСНАЯ МОДЕЛЬ КОСМООБРАЗОВАНИЯ У ДОСОКРАТИКОВ. СУДЬБА ПЕРВОМИФА

Не менее убедительно просматриваются генезисные зависимости Мифа и Логоса при сопоставлении их мировоззренческих парадигм. Архаические мыслительные каноны в своем столкновении с рациональным мышлением обнаруживают такую мощную и заставляющую с собой считаться инерцию, которую зарождающаяся философия — при всем неприятии мифа — не в состоянии была игнорировать. Стремясь к размежеванию с мифологией, становящаяся философия тем не менее бессильна вычеркнуть из своей памяти прежний мыслительный опыт, как если бы в мифологии ей грезилось наивное, устаревшее и уже превзойденное, но все же свое собственное историческое прошлое. Между Мифом и Логосом — в период возникновения последнего — складывается антиномичное отношение, аналогичное общеантичной умозрительной антиномии Хаоса (иррационального) и Космоса (рационального). Хаос и Космос воспринимаются нами как взаимоисключающие и чуть ли не гетерогенные образования. Однако античные космогонии рассеивают эту иллюзию: они изображают вселенную в качестве генезисно развивающейся непрерывности, полюсами которой и являются Хаос и Космос. Такое же противоречие связывает Миф и Логос: **логически** (как готовые величины) они исключают друг друга, но это обстоятельство не мешает нам объединять их **генетически** (как становящиеся величины). При знакомстве с начальными формами теоретического мышления греков трудно освободиться от впечатления, что с рождением философии происходит не столько радикальная смена внеположных друг другу картин мира, сколько смена их декораций (выразительных

средств языка и мышления), в то время как скрытый за ними формальный схематизм мировоззренческого моделирования бытия остается неизменным.

Учитывая революционизирующий пафос и свободный критицизм «первых философов», это впечатление может показаться обманчивым. В таком случае требуют объяснения и исследовательской экспликации предметные (фактические) основания, дающие повод для подобных впечатлений. Основания эти очевидны для каждого, кто подходит к досократикам без предубеждения. Уже интуитивный уровень освоения досократики убеждает, что ее отношение к мифу не может быть адекватно осмыслено в терминах прямолинейной альтернативы: или она рождается из мифа, или в противоположность ему. Суть проблемы в том, чтобы, опираясь на логические доводы и эмпирические факты, отыскать меру, примиряющую их логическое **противостояние** и их генезисную **преемственность**. Досократовский Логос при всей остроте и критической неподкупности самосознания не имел ни возможности, ни, по-видимому, намерения разделаться с мифом решительно и бесповоротно. Осознание досократиками своей несовместимости с мифом не равнозначно окончательному и не знающему компромисса разрыву с ним. Порвав с мифом, они еще движимы его инерцией, продолжают испытывать на себе мифотворческий (аналогический) принцип конструирования реальности. Аристотель в сочинении «О небе»(de caelo, B13 293a) порицает пифагорейцев за их аналогический примитивизм, за то, что они при объяснении мира исходят не из него самого, а навязывают ему априорные модели (например, уподобляют космос музыкальному инструменту), «как если бы сами участвовали в космообразовании» (πειρώμενοι συγκοσμεῖν). Замечание меткое и язвительное; оно касается как раз характерного для пифагорейцев и досократики в целом антропоморфно-субъектного привхождения в объект при описании последнего. Аристотель дает понять, что пифагорейская философия еще не свободна от мифологии и подобно ей во всем видит сходства и подобия, для обнаружения которых не обязательно быть философом. «Надо же понять, — почти с раздражением замечает Аристотель (Met.N 6. 1092B), — что любой человек в состоянии отыскивать и называть такие аналогии не только относительно преходящих вещей, но и относительно умопостигаемых (ἐν τοῖς ἀϊδίοις)». В другом месте Аристотель (Met. A5.985в) откровеннее говорит о процедуре пифагорейского философствования: когда у них не сходились концы с концами, они что-нибудь «присочиняли» (Προσεγλίχοντο) от себя ради сохранения концептуальной цельности своей системы.

Для историка философии особенно любопытно сопоставить Миф и Логос в их трактовке кардинальных и взаимосвязанных

тем, неизменно сопутствующих и тому, и другому. Эти темы суть: происхождение мира и его структурно-функциональный статус.

Первую тему становящийся Логос разрабатывает в космогонической картине мира, секуляризируя и рационализируя при этом древнейшую мифологему Хаоса, постепенно развертывающегося в Космос. «Первые философы» никогда не отрицали наследственного происхождения их собственной космогенезисной проблемы; единственное, что они категорически не хотели принять, — антропоморфный стиль ее решения. Раннегреческое учение о происхождении мира имеет две основные модели: генезисную (явную и подавляющую) и демиургическую (зачаточную и симптоматическую). Генезисная модель космообразования теснее, чем демиургическая, примыкает к первобытным мифопоэтическим воззрениям греков. Она в сущности восходит к древнегреческому первомифу, в котором развитие мира осуществляется с помощью антропоморфно-полового механизма регенерации поколений. Согласно этому мифу, многообразие сущего возникает как продукт соединения («священного брака») астрально-мужского и хтонически-женского начал, светоэфирного Неба—Отца (Зевса) и темноутробной Матери—Земли (под различными именами). С началом исторической жизни в Греции этот миф не умирает. В качестве институтивного элемента он входит в систему общепринятых (государственных) религиозных представлений греков и доживает до конца античности (в христианстве он принимает форму оппозиции Бога—Отца, «сущего на небеси», и зависимого от него материального мира). Эврипид, ученик Анаксагора, так передает догматическое содержание этого мифа: «Существуют необъятная Земля и эфирный Зевс. Из них Зевс — отец людей и богов, Земля же принимает в себя увлажняющий ее дождь и порождает все, что необходимо для питания, а также людей и животных; поэтому ее и называют Матерью сущего. Все, что рождается от Земли, умирая, снова уходит в Землю, а то, что происходит от семени эфира, — снова на небеса» (fr. 839 Nauck). О первомифе часто и в различных вариациях упоминает Платон (Leg. 958e; Tim. 31в; Menex. 238a). Даже равнодушный к мифам и народным верованиям Аристотель не видит ничего предосудительного в том, что «природу Земли называют женским началом и матерью, в то время как Небо, Солнце и им подобное относят к отцовскому началу» (de gen. anim) A2 716a).

Естественно, в рамках полисной идеологии первомиф консервируется и утрачивает всякую способность к развитию. Однако зарождающаяся философия умышленно или неумышленно находит в нем предпосылку для космогонических спекуляций. Начало этому процессу было положено в предфилософии и проявилось прежде всего в попытках предфилософской теокосмогонии отыскать и зафиксировать предпосылки для мифологически беспредпо-

сылочной космогонической пары Небо—Земля. Другими словами, теокосмогония стремится отодвинуть исходный пункт космообразования в глубь времени и тем самым детерминировать происхождение самого космически-полового дуализма. Это привело к зачаткам имманентной натурализации космогенеза, предвосхищающим рождение философских космогоний.

Отправная точка вселенского становления теперь уже мыслится как нечто досознательное, неопределенное, вегетативное и спонтанное: это или Хаос (Гесиод), или Мировое Яйцо (орфики), или Ночь (Эпименид), или обоеполое дочеловеческое существо (орфики). Перед нами еще не философия, но зато перспективная заявка на нее. Как заметил Ф. Корнфорд (128, 18), в предфилософской теокосмогонии спонтанно-космогонический период по времени опережает период теогонический. Следовательно, задача философии сводилась не к тому, чтобы открыть космогонию как нечто абсолютно новое, а скорее к тому, чтобы в доставшейся по наследству теокосмогонии «удлинить» период космогонический (натуралистический) и «сократить» период теогонический (антропоморфный). Разумеется, такое преобразование мифа не было мгновенным актом, похожим на его ниспровержение. Хотя, по мнению Д. Бернета (120, 4), традиционная мифология в момент формирования Логоса существовала только «к негодованию философов», тем не менее от нее невозможно было избавиться одним только уразумением ее нелепости. Даже негодуя против мифа и отрицая его, «первые философы» вынуждены были развивать свои представления о космосе в зависимости от того, что Я.Э. Голосовкер назвал «имагинативной логикой мифа» (26, 19—37), то есть веками отработанных миропредставленческих структур, авторитет которых неизбежно отражался на мышлении тех, кто призван был к их преодолению.

В становящейся греческой философии примечательны две картины космогенеза, выступившие против антропоморфной парадигмы первомифа: математическая — пифагорейцев и стихийно-качественная — «фисиологов». Казалось бы, от первой мы должны ожидать (учитывая ее формализующий язык) решительного расхождения с мифом, аналогичного расхождению новоевропейской (канто-лапласовской) космогонии с христианской моделью мира. Но это ожидание не подтверждается. Вместо научной космогонии пифагорейцы создают **мифолого-математический вариант первомира**[1]. В основу своей математической космогонии пифагорейцы полагают единицу (монаду). Она, согласно Филолаю (ДК 44 В8), —

---

[1] Одна из первых в европейской науке реконструкций первомифа в лоне пифагорейских спекуляций принадлежит И. Бахофену (115, 406 сл.).

«начало всего сущего» (ἀρχα παντων). Однако ее развитие в числовое многообразие и, следовательно, в систему мира должно быть чем-то мотивировано, то есть выведено из состояния субстанциального покоя. И пифагорейцы находят этот мотив в протогенезисной способности единицы к разделению на качественные противоположности с половой маркировкой, возвращаясь тем самым к первобытным символам генезисной детерминации и систематизации явлений. Об этом убедительно свидетельствует приводимая Аристотелем (Met. A5, 986a) система бинарных пифагорейских категорий. Монада, подобно орфическому Мировому Яйцу, представляет собой бесполое сперматическое начало, выделяющее из себя противоположности чета и нечета, отмеченные традиционной половой символикой: чет (двойка) — женский принцип космогенеза (θῆλυ), тождественный древнему хтоническому символу утробной темноты (σκότος) и беспредельной потенции материального (материнского) субстрата (ἄπειρον); наоборот, нечет (тройка) — мужской принцип космогенеза (ἄρρεν), тождественный астральному символу небесного света (φῶς) и разумной, конструктивно-организующей активности предела (πέρας). В целом генезисная парадигма пифагорейцев предстает в форме «брачного треугольника» (с ним связано «брачное число» Платона, о котором речь идет в «Государстве», 546 B—C), специфически имитирующего протогенезисный «священный брак» Неба и Земли первомифа. Это треугольник с катетом три единицы, основанием четыре (две четных двойки) и гипотенузой пять (квадрат которой «рождается» из суммы квадратов двух сторон); так что, констатирует пифагорействующий платоник Плутарх (de Js. et Osir. 56), «катет выступает в роли мужского начала, основание — в роли женского, а гипотенуза — в роли порожденного продукта». Таким образом, мир прогрессирует как разрешение бинарно-половой оппозиции лежащих в его основании математических различий. Традиционный теогонический миф тем самым не упраздняется, а всего лишь претерпевает нетрадиционную, спекулятивно-мистическую метаморфозу.

В отличие от математической космогонии пифагорейцев «фисиологическая» модель космогенеза активнее противостоит популярной идеологии первомифа. Она настойчиво рационализирует принцип бинарно-половой обусловленности мирового процесса и трансформирует его в философему имманентной самообусловленности бытия. Однако бесследно ей не удается оторваться от мифопоэтического архетипа. Принцип бинарности в эволюции вселенной, как правило, сохраняется. Причем натурфилософские оппозиции зачастую концентрируются вокруг генезисно определяющей антиномии огненно-теплого («верх») и земноводно-холодного («низ») — антиномии, недвусмысленно напоминающей о своих отдаленных предпосылках. Более того, иногда в этих космогони-

ческих антиномиях проскальзывает антропоморфно-половая семантика и даже традиционная мифологическая номенклатура. Отчасти этому способствовала стихийно-качественная онтологическая установка досократовских «фисиологов», еще не преодолевших наивную «физику» обыденного мировосприятия (см. 146, 79—133). Не имея критерия, который бы нормировал их доверие к объективной качественности чувственно-воспринимаемого мира, «фисиологи» тем самым оставляли себе широкий простор для космогонических и вообще онтологических предположений и фантазий.

В ионийской «фисиологической» традиции рудименты старых представлений об источниках космогенеза довольно отчетливы. Платон в «Софисте» (242 СД), имея в виду, по-видимому, ионийские натурфилософские мотивы (контекст пассажа досократовский), приводит две анонимные теории с откровенной мифопоэтической ориентацией. Согласно одной из них, существует несколько начал сущего, которые сначала «сутяжничают» (πολεμεῖ) между собой, затем, примирясь в любви (φίλα γινομενα), вступают в брак и производят потомство» (γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγονων παρέχεται); согласно другой, существует два начала сущего, именно «влажное и сухое», или «теплое и холодное», которые также «соединяются между собой для брачного сожительства»— (συνοικίζει τε αὐτα καὶ ἐκδίδωσι). Сходное мнение мы находим в одном из трактатов псевдо-Гиппократа. Анонимный автор "Диетики» (de victu I. 5. 6. 9) рассматривает мировой процесс как борьбу «верха» (ἄνω) и «низа» (κάτω), огня (теплого и сухого) и воды (холодного и влажного), заселенных мужскими и женскими существами (θήλεα καὶ ἄρσενα); причем огонь по отношению ко всему остальному безраздельно выполняет управленческую функцию (πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶι). Далее, Аристотель (Met. A 3.983 в) вряд ли ошибался, предполагая у Фалеса сперматическую мотивировку при выборе генезисного начала: воде отдается предпочтение потому, что она в вещественном континууме сущего выглядит наиболее биоспермичной (πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγράν ἔχειν). Не случайно Аристотель ставит фалесову концепцию генезисного начала в один ряд с греческим мифом о прародительских функциях супружеской пары Оксана и Тефии в становлении сущего. Остаточные следы мифических мотивировок космогенеза можно уловить и в космогонии Анаксимандра (ДК 12 А10): из качественно немаркированного беспредельного (ἄπειρον), словно из неопределенного Хаоса, точнее из жизнеспособной неопределенности (напоминающей Мировое Яйцо[1]), выделяется прародительское начало теплого и холодно-

[1] Ф. Конфорд уверенно ассоциирует космогенез Анаксимандра с орфической моделью Яйца (131, 541).

го (γόνιμον θερμοῦτεκαί ψυχροῦ), взаимодействие которых обусловливает весь последующий мировой процесс. А если мы учтем, что Анаксимандр, согласно Аристотелю /Phys. Г4 203в/, называл свое проторождающее Беспредельное божеством (τὸθεῖον), свободным от смерти (ἀθανατον) и не подлежащим тлению (ἀνώλεθρον), то связь (хотя и отдаленная) его теории космогенеза с мифопоэтической теокосмогонией не вызывает сомнений. Анаксагор пошел дальше по пути рационализации и интеллектуализации мифической двоицы Небо (верх) — Земля (низ), но и его мышление от нее не свободно. Именно ее имеет в виду Симплиций (Phys. 157, 5), когда говорит о некоей двоичной структуре космоса у Анаксагора (διττήν τινα διακόσμησιν). Анаксагоровская оппозиция Ума и первоначальной вселенской смеси есть лишь умозрительная параллель к его же физической антиномии хтонического (ἔνθα νῦν ἡγῆ) и астрального (τὸπρόσωτοῦ ἀιθερος): внизу расположено все густое (πυκνόν) и мокрое (διαρόν), холодное (ψυχρόν) и мрачное (ζοφερόν); наоборот, вверху все тонкое (ἀραιόν), теплое (θερμόν) и сухое (ξηρόν). По свидетельству Аристотеля (de plant. A I 815a), он даже пользовался антропоморфно-половой номенклатурой, называя (в духе первобытных оппозиций) Землю матерью растительного мира, а Солнце отцом (terra mater est plantarum et sol pater).

В италийской, особенно в элейской философии, древнейший бинарный комплекс Небо—Земля подвергается метафизической интеллектуализации и до неузнаваемости деформируется, но сам принцип дуального видения мира сохраняется. У Ксенофана мифопоэтический «верх» (Небо) трансформируется в спекулятивное понятие Единого (Аристотель в «Метафизике» — A5 986в) верно подметил ассоциативное происхождение ксенофановского Единого от интуитивного лицезрения Неба), которое освобождается от «упряжки» с Землей и утрачивает визуальные и генезисные характеристики. Оно превращается в универсальную мыслящую (рациоморфную) и управленческую инстанцию, приобретая вместе с этим монотеистические признаки божества (ДК 21 B25), которое без труда «усилием ума своего все приводит в колебание (νόου φρενί πάντα κραδαίνει). Что касается Земли, то в толковании ее Ксенофан остался на традиционной точке зрения, повторяя вместе с отвергаемым им Гомером, что «все происходит из Земли и в итоге в нее же все обратится» (ДК 21 B27). Так что Землю и Воду он понимает совершенно мифологически (ДК 21 B29), то есть как живые существа (а не просто среда обитания), которые как и подобает живым существам, «рождаются и произрастают» (γίνονται ἠδέ φύονται). У Парменида (в его теории вероятной истины) старинный астрально-хтонический дуализм представлен довольно откровенно (ДК 28 B8), почти в форме буквальной рецитации структуры первомифа: верх занимает тонкий, абсолютно самотождественный

(εωυτῶι παντοσε τώυτον) эфирный огонь (αἰθεριον πῦρ); наоборот, внизу — плотная, тяжелая и мрачная Ночь (νύκτ᾽ἀδαῆ). Космос формируется как продукт их антиномического взаимодействия. Кроме того, у Парменида есть еще одна вариация на древнейший мифологический мотив. Созидательной силой космогенеза у него выступает верховная прародительница Афродита, порождающая всех богов, самый старший из которых — Эрот (ДК 28 В13). Тем самым Парменид воспроизводит первобытную теогоническую мифологему Великой Матери богов (Афродита наряду с Деметрой, Артемидой, Геей, Афиной выступает как одна из ее дериваций) с младенцем—сыном, являющимся в то же время ее супругом или любовником. Такую же верность традиции обнаруживает сицилийский комедиограф и философ Эпихарм. Основу становления и структуры сущего образует у него бинарная оппозиция Отца—Неба—Зевса (духа) и Матери—Геи—Земли (материальный субстрат), «которые, смешивая огненное и влажное, все порождают» (ДК 23 В50), в том числе и двойственного по своей природе человека: его дух происходит от огненной пневмы Неба, тело — от Земли—Матери. Умирая, человек снова возвращается к породившим его началам: душа растворяется в эфире, тело — в материнской утробе Земли. Ибо, если верить латинским переводам Энния (ДК 23 В48), тело человека, по Эпихарму, земной и материнской природы, а дух — огненной и отцовской (terra corpus est, at mentis ignis est).

§ 2. КОНСТРУКТИВНО-ДЕМИУРГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КОСМООБРАЗОВАНИЯ. КОМПЛЕКС ДЕМИУРГА У ДОСОКРАТИКОВ

Другая, конструктивно-демиургическая («учредительная») модель космогенеза не получила в древнегреческой философии ни теоретической разработки, ни идеологического авторитета. На Ближнем Востоке, особенно в миросозерцании древних евреев, идея творения космоса из ничего мировоззренчески авторитарна и в сущности не имеет космогонической альтернативы (103, 201). В Элладе, наоборот, у нее не могло быть шансов на признание и тем более на безраздельное господство, поскольку она противоречила мыслительному и социоидеологическому опыту греков, укорененному в доисторическом религиозно-мифологическом комплексе. Можно сказать, идея космической демиургии осваивалась греческой философией лишь в той мере, в какой позволяла ей парадигматика традиционного мифосознания. В самом деле, в греческой мифологии космообразование всегда **вещественно предпосылочно**: оно неизменно осуществляется как приведение вселенского беспорядка (хаотического субстрата) в рациональный порядок (организованный космос), как цивилизующее пре-

образование предсуществующей космосу реальности. Эта последняя тождественна материальной необходимости (дериват Матери—Земли), уверенно противостоящей «учредительным» инстанциям бытия и даже способной (в ипостаси Адрастеи—Немезиды) преследовать и наказывать любое нарушение положенных ею уставов. Высказанная Симонидом (Plat. Prot. 345Д) мифологема «против необходимости даже боги бессильны» (ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται)[1] хорошо очерчивает возможностные границы и специфику греческого космогонического мифа: боги не творят мир, не извлекают его из небытия, а всего лишь придают ему форму, причем с согласия и при участии необходимости. Созидательная свобода богов, таким образом, имеет пределом своих возможностей совечный им вещественно-роковой поток сущего.

Греческая философия сохраняет это доверие к естественному миропорядку, протекающему независимо от чьей бы то ни было (божественной или человеческой) свободы; суверенитет природной необходимости всегда составлял одну из **онтологических аксиом** греческого умозрения. Разумеется, признаки креационизма невозможно отрицать в раннеантичной философии; более того, их регулярность впоследствии дала повод христианским апологетам и отцам церкви видеть в философских теологемах греческих мыслителей аналог библейского креационизма, а самих философов сопоставлять с ветхозаветным Моисеем. Однако эти признаки не перерастают в последовательный креационизм; спорадические намеки на него не находят концептуального завершения или ценностного (религиозно-нормативного) закрепления. Деятельное начало космотворения в философских спекуляциях греков никогда не обособляется в точку абсолютной свободы, не сгущается в центр беспредпосылочной демиургии. Такой центр не допускался законами греческой рациональности. Демиургическая модель космогенеза эллинов имитирует не идеальный акт хотения («да будет!»), а материальную процедуру **художественного изготовления вещи**: подобно тому, как сырой материал составляет одно из условий реализации способности художника-ремесленника, так и вселенский строительный субстрат обусловливает и, следовательно, ограничивает возможности космического демиурга. Поэтому античный космос уже в своем мифопоэтическом «издании» — прежде всего продукт художнического мастерства, объект эстетического удовольствия, а не демонстрация, скажем, могущества или религиозно-юридического права породившего его субъекта. Бинарная структура первомифа (оппозиция Неба—Отца и Матери—Земли) в космогоническом мышлении греческого философа транс-

---

[1] Ср. также Софокл (fr. 235): «против необходимости даже бог войны не в силах противостоять» (πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται).

формируется в метафизику художественной демиургии космоса, в антиномию активного (формально-смыслового) и пассивного (стихийно-материального) принципов, онтологическое партнерство которых вызывает эффект космообразования.

В античной философии демиургическая модель космогенеза наиболее законченно и выразительно представлена Платоном в его «Тимее» (28С—30В): космос возникает в результате свободного и благонамеренного волеизъявления (провиденциального решения) его «создателя» (δημιουργός) и «творца» (ποιητής), то есть космо-генез мыслится почти по-библейски[1]. Не случайно, что именно Платону, по замечанию Гете, «была предоставлена честь сопричастности христианскому откровению» (25, 548). Однако платоновский демиург и библейский бог — гетерогенные мировоззренческие величины. Прежде всего у них различные субъектные предпосылки. Демиург-миротворец постулируется Платоном в качестве ни для кого не обязательного **рационально-эпистемологического допущения** (сам Платон называет гипотезу о демиурге мифом), в то время как библейский монотеизм — всеобщая религиозно-идеологическая догма, не терпящая сомнений и возражений. Кроме того, у платоновского и библейского творцов мира противоположные космогонические точки опоры. В книге Бытия единственный рычаг миротворения — личное хотение бога: космос и весь необходимый порядок существования есть функция его ни на чем не основанной (безосновной) свободы, объективация его волевой активности. Напротив, в «Тимее» космогенез зиждется на двух взаимоисключающих потенциях, соприсутствие которых **логически воспрещает** идею креационизма: творческая свобода демиурга сдерживается онтологически равномощной с ней необходимостью материального становления. Космос, таким образом, по своему происхождению техноморфичен, то есть рождается как художественно-технологическое преодоление подлежащей обработке материи (хаоса): художник-демиург внедряется в косный вещественный субстрат вселенной и преобразует его в соответствии с мерой и смыслом идейно-смысловых первообразов. Причем рациональная космизация сущего описывается в терминах антропоморфно-половой символики, заставляя вспомнить генеративный механизм космообразования первомифа: созидающий мир первообразов выступает в роли отца-создателя вещей (δημιουργός πατήρ): материальная необходимость уподобляется матери-восприемнице (ὑποδοχή) и няньке (τιθήνη) всего рождающегося; естественно, продукт их соединения, то есть отдельные вещи, как

---

[1] О смысловых напластованиях в комплексе платоновского демиурга см. Т.Ю. Борадай (14, 31—35).

и космос в целом, выступают в роли порожденного потомства (ἔκγονος)[1].

Демиургическая модель космогенеза Платона имеет прецеденты в досократике. Об этом можно заключить уже априорно, из одного только почтения, питаемого Платоном к предшествующему опыту умозрения. Наиболее отчетливо эти прецеденты просматриваются в пифагорейской метафизике, влияние которой на платоновскую космогонию бесспорно[2]. Пифагорейская традиция (ДК 44 A13I) возводит к Филолаю учение о боге-демиурге (δημιουργός θεός), который созидает космос сообразно с предлежащей ему всесовершеннейшей (числовой) парадигмой (παράδειγμα παντελέστατον). Мироздание мыслится Филолаем (ДК 44 B2) как непрерывное рождение и исчезновение материальных вещей (γένεσις), следующих математическим предначертаниям «породившего их отца и создателя (τῶι γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργωι). Аналогично понимает миротворение Гиппас, старейший глава пифагорейцев-акусматиков: согласно ему, сущее приходит из состояния неопределенности (беспредельного) к состоянию упорядоченной структуры (предела) благодаря деятельности космического художника-ремесленника (κοσμουργὸν θεὸν), причем в процессе космообразования число (не воля) выполняет двойную функцию: оно является образцом вещей (παράδειγμα) и в то же время умственным орудием (κριτικὸν ὄργανον) устроителя вселенной.

Демиургический комплекс не чужд и раннефилософским «фисиологам», тяготеющим к качественной картине мира (см. 147, 86 сл.). У них креационистские элементы провоцируются весьма устойчивой тенденцией философского единобожия, уживающегося в их мировоззрении как с натурализмом, так и с остатками традиционного политеизма и демонологии. Для Ксенофана единый вселенский бог — основополагающее спекулятивное убеждение: «Единый бог (εἷς θεός), самый великий среди прочих богов и людей, не напоминает смертных ни видом, ни сознанием» (ДК 21 B23), и тем не менее этот бог «целиком видит, целиком мыслит, целиком слышит» (B24). Сходный мотив звучит в натурфилософии Гераклита. Верховную инстанцию в бытии образует, по Гераклиту (ДК 22 B72), разумное Слово (λόγος), «управляющее мирозданием» (ὅτα ὅλα διοικοῦν), «единая мудрость» (ἓν σοφόν), которая, подобно Зевсу, правит всем, но, в отличие от Зевса, превосходит любые антропоморфные ассоциации (ДК 22 B32). Хотя эта мудрость немыслима вне физических превращений огня, она тем не менее возвышается над космосом (B108), будучи «отделенной от

---

[1] В «Тимее» (42e) Платон рассматривает души в качестве семян, которые бог-отец «засеял» (ἔσπειρεν) в материнское лоно вещества.

[2] О восходящей к орфизму пифагорейской тенденции к монотеизму см. Ф. Корнфорд (131, 546).

всех вещей» (ἔστι πάντων κεχωρισμένον); причем знание того, что вселенский разум суверенен, провозглашается признаком настоящей, то есть философской, мудрости (B41). К демиургическому комплексу причастна даже, казалось бы, насквозь натуралистическая «водная» космогония Фалеса[1]. Об этом свидетельствуют (кроме христианских источников) античная доксография (Dox. 301; 531), восходящая, по-видимому, к «мнениям физиков» Теофраста, а также древнейшая и незаслуженно пренебрегаемая апофтогматическая традиция (ДК 11A1). Из совокупности «вторичных» данных (независимо от возможных христианско-теистических модернизаций) мы узнаем, что Фалес признавал верховное божество «нерожденное» (ἀγένητον), тождественное мировому уму (νοῦν) и созидающей мощи (δύναμιν θείαν), безначальное и бесконечное (τομήτε ἀρχήν ἔχον μήτε τελευτην), создающее самое чудесное из формообразований бытия — космос (κάλλιστον κόσμος ποίημα γάρ θεοῦ).

Безусловно, эти и подобные им спекуляции об едином божестве принадлежат к любопытнейшему аспекту раннегреческой философии[2]. Как бы мы ни называли эти спекуляции (монотеизм, теология), они лишь по видимости сходствуют с иудео-христианским монотеизмом, расходясь с ним по своему идейно-гносеологическому существу. В них присутствует некий неразложимый элемент рациональности, составляющий ядро эллинской духовности и сопротивляющийся любым, внешним и внутренним, соблазнам креационистских идей и убеждений (см. В. Иегер, 149, 1—17). С другой стороны, было бы некритичным и неисторичным видеть в умозрительном единобожии «первых философов» какую-то «незаконную» аберрацию мышления или случайный, мировоззренчески атрофированный рудимент. Спекулятивное исповедание философами единого Бога—Ума—Мудрости имеет прямое отношение к структуре и генезису раннегреческой философии. Можно отметить два момента, подчеркивающие своеобразие досократовского демиургического феномена.

Прежде всего единобожие «первых философов» Греции формируется не на религиозно-пророческой (как в Иране или Иудее), а на рационально-эпистемологической основе, то есть как продукт интеллектуализирующего обобщения и логико-интуитивного синтеза наиболее неоспоримых свидетельств опытного знания, таких, например, как подвижность, множественность, возникно-

---

[1] Границы демиургического комплекса у Фалеса рассмотрены А.В. Лебедевым в статье «Демиург у Фалеса?» (50, 51—66). Он же (51, 24—29; 47, 5 сл.).

[2] Антиномия интеллектуализирующей и мистифицирующей функций понятия бога в западноевропейской философской традиции (начиная с досократиков) описана В.В. Соколовым (87, 276—81; 88, 369—71; 380—81, 422).

вение, исчезновение чувственно воспринимаемых явлений[1]. Онтологическая реальность, с которой столкнулись философы, идя по пути критического преодоления обыденного сознания, для них самих оказалась новой и с трудом поддающейся атрибуции. По антитезе с такими параметрами чувственно воспринимаемых вещей, как конечность, множественность, изменчивость и др., открываемая философами умопостигаемая реальность описывается ими как бесконечная, единая и непреходящая (бессмертная) сущность. Не удивительно, что для ее атрибуции философы привлекают различные образно-языковые средства (Правда, Истина, Зевс, Мудрость, Ум, Справедливость), и среди них, конечно, слово-символ, издревле обозначающий у эллинов совершенство и вообще высший порядок существования, — понятие и символ божества[2].

Есть еще один довольно глубокий антикреационистский корень философского единобожия досократиков. Он тянется в глубь мифопоэтического времени и в конце концов упирается в первобытный бинарно-генетический комплекс Небо (Отец) — Земля (Мать). Представление о Боге-Логосе-Едином в учении «первых философов», как и представление о стихийно-вещественном континууме (субстратном основании), складывается в результате распада солярно-хтонической первопары «Верха» и «Низа», производящего Родителя и всепорождающей Родительницы. Существенно то, что разрыв мифической бинарно-половой структуры вселенной не приводит к ее (структуры) бесследному исчезновению: связь между распавшимися половинками еще долго сохраняется, определяя специфику, пределы и возможности космогонического мышления греков. Небо—Зевс трансформируется в активное и патернитетное по своей вселенской функции божество, выступающее одновременно и в ипостаси рационального промыслителя (Логос, Ум, Мудрость), и в ипостаси утонченной, в сущности пограничной с духом телесности (эфир); в учении о бытии этот «непохожий на людей» (Ксенофан) бог персонифицирует «учредительное» начало свободы (νόμος). В свою очередь, демифологизированный и десакрализованный образ Матери—Земли эволюционирует в образ-понятие материального и по своей онтологической функции матернитетного основания (ὑποκειμένον), в недрах которого зарождается разумно-упорядоченная жизнь (космос) и которое осуществляет в бытии всесильное право естественной необходимости, или природы (φύσις). Космогоническая ситуация, таким образом, мыслится досократиками как диалог свободы и необходимости, как паритетная связь, исключающая монологический, ни на что

---

[1] Отсюда идентификация А. Древсом (134, 156 сл.) досократовского единобожия с монизмом, т.е. гносеологизация монотеистического элемента.

[2] Спонтанное философское теологизирование до Платона см. у Э. Кэрда (122, 29—57).

не опирающийся произвол творца (библейская космогоническая версия). В представлении «первых философов» **трансцендентная** позиция Бога-Логоса к космосу дополняется и сдерживается **имманентной** проторождающей потенцией природного (φυσικός) естества. Миротворение понимается как компромисс рационально-конструктивных и иррационально-хтонических начал сущего.

«Креационистский минимум» досократиков, который мы находим в их комплексе демиурга, отнюдь не расположен к интеллектуалистской или идеологической экспансии. Идея творения, то есть переход небытия в бытие, мыслится «первыми философами» лишь отрицательно, ибо само небытие (τόμη ἐόν), с точки зрения Парменида (ДК 28 В4), нелепость, «противная мысли и слову» (οὔτε γὰρ ἂυ γνοίησ οὔτε φράσαις). Глагол «создавать» (ποιεῖν), особенно часто используемый в демиургическом контексте пифагорейцами и Платоном, по своей семантической функции антропотехничен: вселенский демиург в своей деятельности имитирует предметно обусловленное творчество мастера-художника (ποιητής). Более того, для некоторых досократиков и этот глагол представляется слишком антропоморфным. Например, Гераклит (ДК 22 В30) протестует против умышленной операции космотворения, утверждая, что существующий миропорядок «не создал никто: ни бог, ни человек» (οὔτε τιςθεών οὔτε ἀνθρώπων ἔποίησεν). Для философов более подходящей (менее антропоморфной) представляется не созидательная, а «управленческая» (номотетическая) лексика. Поэтому они охотно оставляют за единым божеством-Логосом «кибернетическую» функцию: бог не творит мир, но, по словам Гераклита (ДК 22 В41), лишь «повсеместно им управляет» (ἐκυβέρνησε πάντα διά πάντων), или же, как выразился Ксенофан (ДК 21 В25), по своему желанию «все приводит в колебание» (πάντα κραδάινει). Даже у Анаксимандра, в учении которого доминирует космогонический (генезисно-натуралистический) мотив, управленческая функция «апейрона» не вызывает сомнений. По свидетельству Аристотеля (Phys. Г4. 203в), Беспредельное Анаксимандра, будучи всепорождающим (генетическим) началом Космоса, в то же время сохраняет за собой право субстанционального господства над ним, ибо в конечном счете «апейрон» «все обнимает и всем управляет» (περιέχειν ἅπαντα καί πάντα κυβερνᾶν).

Впоследствии, особенно в связи с обострением демиургической темы у Платона, в греческой философии наблюдается реакция на волюнтаристическую онтологию. Аристотель, например, явно усматривает в ней запоздалый мифологический рефлекс. В космографию настойчивее вторгается и расширяет свои права принцип необходимости, ограничивающий деятельный принцип свободы, причем в некоторых космогонических картинах мира, например, в рациональной телеологии Аристотеля или в теории ми-

ровой инволюции (эманации) Плотина, принцип необходимости распространяется на сами свободно-демиургические инстанции бытия, тем самым лишая смысла понятие умышленно-волевого творения космоса во времени. (У Аристотеля и Плотина нет «начальной» космогонии: как мыслящий себя Ум аристотелевской онтологии, так и сверхсущее космопорождающее Единое Плотина при всей их абсолютной необусловленности, то есть свободы, определяет мировой процесс с абсолютной необходимостью, то есть совершенно непроизвольно.)

§3. БЫТИЕ КАК ПОРЯДОК И СТРУКТУРА. ФИЛОСОФСКИЙ КУЛЬТ КОСМОСА

Вторая тема (наряду с космогонической), занимающая раннегреческую философию и воспринятая ею от мифологии, не менее устойчива в комплексе досократовской проблематики. Она касается **стационарной** (космологической, в отличие от космогонической) модели универсума. Эта тема еще выразительнее подчеркивает мифогенные истоки зарождающейся философии, явственно обозначая остаточные мифопоэтические приемы мышления «первых философов». Идея, через которую и в которой досократики преимущественно осознают аналогическое соответствие субъекта и объекта, весьма знаменательна как по своей теоретической продуктивности, так и по своему воздействию на всю последующую (и не только античную) философскую мысль. Речь идет об имманентно заданном функционально-морфологическом тождестве вселенной, или **макрокосмоса**, и человека, или **микрокосмоса**. Космос и человек мыслятся как две противолежащие, но принципиально изоморфные проекции единой смыслообразующей структуры: внешняя (объектная и объемлющая) проекция мироздания и внутренняя (субъектная и объемлемая) проекция живого и мыслящего существа. Эта сквозная идея у досократиков образует в их учении нечто вроде оси мировоззренческих координат, поскольку в ней, как ни в какой другой идее, запечатлен характер субъектно-объектного отношения их философии. При этом следует заметить, что структурное сходство мира и человека мыслится досократиками как частная, хотя и акцентуированная, сторона всеобщего морфологического подобия, объединяющего вселенское целое и любую его часть (а равным образом и все параллельно сосуществующие уровни и разряды бытия) в единородное и структурно-тождественное сообщество.

Прежде чем уточнять досократовскую идею универсального изоморфизма, уместно сделать одно отступление. Эта идея, по-видимому, не была открытием и умственным достоянием только «первых философов». Есть основание предполагать ее бытование

в кругу обыденного сознания, генезисно связанного с фольклорно-мифологическими традициями греков. Об этом можно судить по раннегреческой анонимной научно-популярной литературе, в которой изоморфно-аналогическое видение преподносится как единственно мыслимый, чуть ли не как расхожий способ объяснения реальности. В отличие, например, от презирающего неразумие толпы Гераклита автор псевдогиппократовского трактата «О диете» рассчитывает на понимание как раз неискушенного в философских спекуляциях большинства (de victu 1, 4); при этом аналогика (логика изоморфизма) мыслится как универсальный и адекватный бытию метод философствования. Причем отправной точкой в осмыслении сущего — и в этом особенно сказалась инерционная сила мифа — служит макрокосмос, архетип божественно устроенного универсума: все частное создается по образу и подобию космоса, являясь его уменьшенной репродукцией. В упомянутом трактате «О диете» (de victu 1, 10—11; 16) творческий огонь—демиург, изваявший космос, созидает человека «в подражание целому» (ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου), целокупность человека конструируется из целокупности мироздания (ὅλα ὅλων), так что между индивидом и вселенной устанавливается аналогическое соответствие (например, кожа, ограничивающая человеческий организм, уподобляется небесному своду, объемлющему космос): микрокосмос «узнает» (γινώσκει) себя в макрокосмосе и наоборот (μικρά πρός μεγάλα καὶ μεγάλα πρός μικρά). В свою очередь, структурно-функциональная модель организма (продукт «естественной» демиургии бога) является парадигмой для всех родов человеческой деятельности («искусственного» порядка вещей): все виды профессионального труда и искусства (автор перечисляет профессии прорицателей, кузнецов, каменщиков, плотников, валяльщиков, сапожников, музыкантов, актеров и др.) моделируют работу сотворенного божественным огнем человеческого организма (φύσων ἀνθρώπου μιμέονται), подражают ей (ὁμοίησιν).

С не меньшей одержимостью демонстрируется субъектно-объектный параллелизм в псевдогиппократовском сочинении «О числе семь» (περὶ ἑβδομάδων), явно имитирующем древнейшую числовую аналогику (нумерологию)[1]. Автор этого трактата исходит из аксиомы изначальной архетипически заданной семичленной структуры (numerositas mundi), лежащей в основе сущего и его частей. Вселенная седмерична не только в пространстве (эфирный Олимп, сфера неподвижных звезд, сферы Солнца, Луны, воздуха, воды, земли), но и во времени (семь времен года: сев, зима, время посадки, весна, лето, созревание плодов, осень). По аналогии с мак-

---

[1] Трактат дошел в отрывках греческих и латинских авторов. Здесь используется текст, реконструированный и прокомментированный М.Л. Уестом (177, 365—88).

рокосмосом устроен человек (de hebd. 6, 1). Пространственная арматура последнего копирует объемлющую его макроструктуру (кости уподобляются скалам, плоть — рыхлой земле, мозг и семя — теплой влаге, венозная кровь — рекам, мочевой пузырь — морской воде, дыхание — воздуху, психика — Луне), ибо по логике (аналогике) изоморфизма части и целого «отдельные существа состоят из таких же по количеству и значению элементов, как и весь мир» (ex aequalibus enim partibus et similibus mundo consistunt).

Наряду с обыденным сознанием мифопоэтическую идею антропокосмического параллелизма подхватывает философско-индивидуалистический рационализм досократиков, хотя подход «первых философов» к этой теме существенно иной. Их картина мира складывается как продукт рационально мыслящего самосознания субъекта, как функция самому себе подотчетного разума; учение о бытии (онтология) опосредуется теоретической саморефлексией индивида. Отсюда, основанный на свободе философствования беспримерный концептуальный плюрализм досократиков, а также их умозрительный (метафизический) интеллектуализм, гордо противопоставляющий истинно-разумное слово философа (πιστός λόγος) традиционалистскому и потому не критически ложному мнению большинства (γνώμη βρότων). При такой ситуации логично ожидать отказа «первых философов» от мифопоэтической аналогики мышления. Однако этого не происходит. Идея изоморфной соотнесенности мира и человека не отбрасывается как дискредитировавший себя способ миропонимания, а всего лишь модифицируется, точнее интеллектуализируется: мифопоэтическая аналогика (антропоморфизм) разоблачается как вульгарное видение мира и в связи с этим эволюционирует в сторону ценностно-теоретических спекуляций. По мере роста самосознания индивида, его внутренней интеллектуализации универсум наделяется противоречащими традиции рациоморфными характеристиками. Осознание философом собственного мышления как особой ценности, или, по словам Гераклита (ДК 22 В112), «величайшего достоинства» человека (ἀρετὴ μεγίστη) приводит его к аналогическому заключению, что и все сущее наделено мышлением. «Разумение, — говорит Гераклит (В113), — свойственно всему» (ξυνόν ἐστι πᾶσι το φρονέειν). Управляющий вселенной Логос Гераклита, как и многочисленные его эквиваленты у остальных досократиков, — в сущности космическая объективация мыслительной способности индивида: макрологос изоморфен по своим функциям микрологосу. Вселенная потому и познается человеком, что, согласно пифагорейцам, в частности Филолаю (ДК 44 А29), теоретический разум (θεωρητικός λόγος) «имеет какое-то родство с нею» (ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην).

Для досократовского философа космос, таким образом, сохраняет антропоморфный статус, другими словами, живет по законам разумно-человеческого, а не механически-природного существования. Вселенная заселяется умозрительными символами, идеями—образами, актуальными и злободневными для оперирующего ими философа (Правда и Логос Гераклита, Справедливость Парменида, Ум Анаксагора, Любовь и Ненависть Эмпидокла и др.), которые при всей их отвлеченности обнаруживают свое антропогенное, рационально-аксиологическое происхождение. Правда, сам досократовский философ отнюдь не воспринимает их как экстраполяции на космос собственных духовных и душевных переживаний; во всяком случае не предполагает, что, перенося на мироздание человеческий (общественный или личный) этос, он впадает в заблуждение развенчанной им мифологии. По его мнению, он вовсе не уподобляет универсум человеку. Для него космос изначально и сам по себе, то есть независимо от человека, живет по уставам человеческого общежития, точнее по нормам, лежащим также и в основании человеческой реальности. Ему представляется, что они ни в коей мере не приписывают космосу человеческие законы, а, наоборот, «вычитывают» из него эти законы. Ибо для него — такова спекулятивная аналогика досократиков — космическое (надлунное) прекраснее земного (подлунного), божественное совершеннее человеческого, объективное истиннее субъективного, целое правомочнее своих частей. Все конечное, человечески-эмпирическое зависит от бесконечного, божественно-космического, ибо, по убеждению Гераклита (ДК 22 B114) «все человеческие установления произрастают от единого божественного закона (ἑνοζ τοῦ θειου), который господствует по своей воле (εθελει), всему глава (ἐξαρκει πᾶσι) и все превозмогает (περιγίνεται)».

Но досократовский философ отчуждает во власть объективной реальности не только физические (по словам Эпихарма, «богу все по плечу», ДК 23 B23), гносеологические (Ксенофан отождествляет с богом принцип эпистемологического всеведения, ДК 21 B24) и аксиологические (согласно Гераклиту, «праведный суд над миром будет вершить огонь», ДК 22 B64) способности и наклонности человека. К продуктам объективации своего спекулятивного воображения он относится — и это особенно следует подчеркнуть — с нескрываемым поклонением, демонстрируя нечто вроде **умозрительного благочестия**, противоречащего официальным вероисповедным канонам и претендующего на их замещение. Авторитет, который создает себе философ из космоса, несет на себе рационалистически преобразованные остатки типичного для культа обожествления объекта: философ не просто теоретически созерцает вселенский миропорядок, но и соотносит с ним свою практическую жизнь. Другими словами, космос для досократовского фило-

софа не только предмет эпистемологического интереса, но и жизненно значащая ценность, определяющая его волю, поступки и намерения. Поэтому видеть в «первых философах» только отвлеченных интеллектуалов, ищущих истину безотносительно к требованиям практического (ценностного) сознания, было бы ничем не оправданным упрощением. Дж. Бернет, как никто более сделавший для научной рационализации исторического начала античной философии, тем не менее отмечает настойчивые побуждения зарождающейся философии преодолеть границы абстрактного умозрения и взять на себя задачи ценностно-идеологического просвещения. «Для всякого, кто вжился в настроение греческих философов, убеждение, будто они были чистыми «интеллектуалистами», должно показаться нелепым, ибо греческая философия основывается на вере в то, что реальность в основе своей божественна и что единственная потребность божественной по своему происхождению души состоит в том, чтобы соединиться с породившим ее началом. В сущности это была попытка удовлетворить то, что мы называем религиозным инстинктом. Старая религия не отвечала этим запросам, если не считать религиозные мистерии, которые, впрочем, также вырождались и утрачивали свою жизнеспособность. Греческая философия как раз и стремилась дать людям то, что мистерии могли дать лишь отчасти, и потому она по необходимости включала в себя многое из того, что мы теперь называем религией» (120, 12).

Дж. Бернет верно подметил двойственность ситуации, в которой оказалась возникающая греческая философия, отвергнувшая традиционную религию и мифологию. С одной стороны, она противопоставила религиозно-мифологическому преданию (вере) рационалистическую рефлексию, предпочла поэтике антропоморфных образов метафизику умопостигаемых сущностей. С другой стороны, величие теоретического призвания не устраивает «первых философов»; они инстинктивно ощущают потребность в новой жизненно ориентирующей системе ценностей, эквивалентной идеологическим возможностям отрицаемой ими религии. Издревле отношение греков к природе и друг к другу регулировалось и опосредовалось культовым правом, воплощавшим собой высший духовный и практический авторитет родоплеменной общественности. «Первые философы» нашли это право устаревшим, мировоззренчески принудительным и потому не отвечающим изменившимся ценностным потребностям индивида. Поэтому они безоговорочно его отбрасывают, но при этом сам принцип культовой коммуникации с реальностью — и это один из моментов преемственности Мифа и Логоса — в философии сохраняется, преобразуясь (ценностно и эпистемологически) на новой и враждебной мифу **субъектно-объектной** основе.

Среди интеллектуалов этот культовый оттенок миропонимания и мироотношения проявляется по-разному. Наиболее традиционалистски (по форме) он выразился в учреждении философско-культовых кружков поклонников Муз (полулегальных творческих объединений, практиковавших спонтанную и неформализованную духовность), генетически преемственных с традициями эпического музопоклонства[1]. К этой же категории неформальных культов принадлежит неофициальный философский культ дружбы (как правило, мужской, но имеющий и женские аналоги в виде, например, поэтического содружества на о. Лесбосе во главе с Сапфо или тайных женских ассамблей во время празднества Фесмофорий), распространенный с самого начала исторической жизни в Греции и составляющий групповую диссидентствующую параллель к политико-правовому и идеологическому официозу (29, 286—91). Однако по своему воздействию на развитие последующей культуры и мышления все эти культы затмил величественный **эпистемологически-ценностный** культ космоса. Он имеет различные проявления, от теолого-демиургических до натуралистических, но суть его одна: в этом культе космос воспринимается не только как среда обитания и даже не как предмет утилитарно-познавательного освоения, но прежде всего как регулятивно-законодательствующий принцип, формирующий линию поведения, а также образец совершенства, вызывающий душевное движение и приводящий к эпистемологическому и нравственно-эстетическому катарсису.

Классическую форму философский космопоклоннический миф принимает у Платона. Давно замечено, что платоновский идеализм «ориентируется на культе, что его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, что его образы имеют посвятительный характер и что Академия как-то связана с Элевсиниями» (101, 135)[2]; утверждалось также, что при всей тяге к конструктивному научно-теоретическому знанию его философия насквозь «культоцентрична» (102, 124), т.е. подчинена какому-то практически значащему заданию. Разумеется, официальный (государственный) культ здесь ни при чем. Речь идет о рационально-эпистемологическом культе космического совершенства. В онтологии Платона космос — совершеннейшее творение демиурга, единое цельноживое и видимое (ζῷον ἓν ὁρατόν) существо, именуемое вторым (после демиурга) богом (δεύτερος θεός); для Платона он — святыня, символизирующая одновременно и бога, и помещение (храм),

---

[1] Этому культу посвящено капитальное исследование П. Боянсе (118).

[2] Ритуальные рудименты в идеализме Платона основательно прослежены в работах И. Линфорта (158, 163—72; 159, 121—62). Им же исследованы орфические предпосылки платоновского ритуализма (160, 38 сл.).

в котором совершается таинство человеческого бытия. Человек синхронизирован с ритмической («ритуальной», демиургом учрежденной) жизнью космоса, уподобляется его разумно-гармонической цельности и тем самым обеспечивает свое земное благополучие и преуспевание. Как только человек проявляет самочинный произвол, переступает законы вселенского нравственно-физического миропорядка, то есть нарушает антропо-космическую синхронию сущего, космос немедленно реагирует на это преступление: его начинает лихорадить, подвижная регулярность и симфоническая согласованность его функций претерпевает деструкцию, и он возвращается вспять, к иррационально-беспорядочным истокам Хаоса (в диалоге «Политик» Платон на примере Атридов, впавших в преодоленный человечеством грех каннибализма, обосновывает свою теорию антропогенных причин периодических космических катастроф).

Безусловно, подобное благоговение перед космическим порядком зарождается уже в мировоззрении досократиков. Сравнительно с эпосом они революционизировали представление о космосе, сделав его предметом рациональной рефлексии. У Гомера в центре мировоззренческого внимания лежит Олимп и царствующие на нем олимпийцы; не случайно, что гомеровская онтология с древности (Гераклит Понтийский) и по настоящее время, как правило, именуется теологией. Что касается космоса, то в эпосе он лишен самоценного значения; он входит в орбиту эпического сознания на правах олимпийской провинции и арены деятельности богов. Во всяком случае эпический герой далек от того, чтобы в самом по себе космосе, безотносительно к господствующим в нем силам, видеть антропологическую ценность. Ибо целостность мира, как и связанная с нею загадка для сознания, еще не осознается умозрительно и не переживается ценностно. В поэмах Гомера нет даже термина, обозначающего космос как таковой. (Эстетика Гомера не должна вводить нас в заблуждение: эпическое сознание фиксирует вещи, из которых космос состоит, но их пластическая и упорядоченная совокупность не тождественна самодовлеющей и самой по себе значимой цельности универсума. В этом смысле досократики почти ничего не добавили к мифопоэтической космографии, кроме одного: они осознали **разумно-гармоническую самозначимость** космоса и тем самым открыли нетрадиционные мотивы ценностно-эпистемологического диалога с ним. К этому, собственно, и сводится эллинский философский культ космоса.)

В умозрении «первых философов» бытие открывается как самоценное естественно-физическое и разумно-нормативное окружение человека. В их онтологии космос берет на себя права некогда господствующего над ним Олимпа, вселенская периферия вбирает в себя низложенный культовый авторитет центра. Тем са-

мым мифопоэтическая (эпическая) **теология замещается философской космологией**. Подобно тому, как герой Гомера мировоззренчески ориентирован на Олимп, будучи (по преданию) связанным с ним генеалогическим родством и культом, так и философ ориентирует себя на космос, пытаясь отыскать в нем некую родственную себе и достойную поклонения реальность. Субъективность философа (микрокосмос) ищет взаимопонимания с объемлющей его объективностью (макрокосмосом). Не случайно, что эллинская любовь к мудрости (философия) утверждается преимущественно в виде специфического для греков **космопоклоннического интеллектуализма**; самосознание развертывается как демонстрация любви к космосу и уподобления ему душой и телом, как осознание существующей и долженствующей быть усовершенствованной связи человека и космоса. Если философ и стремится в космосе усмотреть истину, то отнюдь не для того, чтобы убедиться, какова она сама по себе. В его представлении истина еще не отдифференцировалась от ценностно-телеологической озадаченности сознания. Поэтому в предлежащем ему бытии философ видит не просто объективную реальность, но прежде всего космос — воплощенный прообраз должного существования, осуществленный идеал единства познаваемой истины, созерцаемой красоты и излучаемого добра, в котором (идеале) философ предполагает обрести устойчивую опору среди несовершенств и превратностей эмпирического существования.

Однако исповедание интеллектуальной любви к космосу оборачивается для философа непониманием со стороны полисного окружения и даже сопровождается иногда драматическими для него последствиями. Образ жизни философа расходится с общепринятыми нормами поведения, его умозрительный долг перед космосом неизбежно сталкивается с реальными обязательствами перед гражданским обществом. Самозабвенная сосредоточенность на космосе (по свидетельству Платона в «Теэтете» — 174а, Фалес, наблюдая небо, забыл о земле и упал в колодец) ставит его в особое положение, выпадающее из рамок привычной стратификации античного города—государства. Как минимум его небопоклонническая страсть вызывает недоумение или настороженность: обыкновенный смертный не мог постичь мотивов, побуждающих философа ради созерцания неба пренебрегать притягательными для всех благами (властью, богатством, общественным положением), более того, называть все это (ДК 59 А30) «унизительным делом» (αἰσχρον ἔργον). По сообщению Аристотеля (Pol. АП, 1259а), современники Фалеса упрекали его за бедность, усматривая ее причину в занятиях философией, которая только отвлекает от полезных дел и не приносит никакой прибыли. Еще более диким обыденному сознанию могло показаться отождествление философом

познания и смысла жизни, созерцания с добродетелью. Когда отказавшегося от наследства Анаксагора спросили о наиболее достойной цели, для которой родится человек, он ответил (59 A29, 30): человек рождается, «чтобы лицезреть небо и наблюдать за красотой космоса» (θεωρῆσαι τον οὐρανόν καί τήν περιτον ὅλον κόσμον τάξιν), ибо конечное назначение жизни — «дающее свободу теоретическое созерцание» (τήν θεωρίαν καίτήν ἀπο ταύτηζ ἔλευθερίαν). Аристотель в «Никомаховой этике» (1141в3) так описывает «недоуменную» точку зрения на досократиков и их познание: «их называют мудрыми, но не деловыми людьми, ибо очевидно, что они не преследуют корысти; их знание называют «исключительным» (περιττά) и «потрясающим» (θαυμαστά), «трудным» (χαλεπά) и «демоничным» (δαιμόνια), но все же бесполезным (ἄχρηστα), поскольку они равнодушны к тому, что (обычно) люди почитают за благо».

Конечно, утилитарная незаинтересованность философствующего индивида озадачивала обывателя, порождая добродушное недоумение, среднее между восхищением и насмешкой. В самом деле, в том, что Фалес за небом перестал замечать землю, есть что-то чудаческое и безобидное. Однако отношение к философу недоумением не ограничивалось. «Исключительность» и «демоничность» его природоведческих интересов, не регламентируемых официальной идеологией, внушали подозрение ревнителям и блюстителям отечественных традиций: субъект не поддающийся социально-культовой унификации (участие в общественном культе у греков вменялось в гражданскую обязанность) и исповедующий какую-то свою, интеллектуалистическую религию космоса, казался опасным исключением из общего правила, а точнее — незваным искателем духовно-просвещенческих полномочий. Оснований для подобных опасений было более чем достаточно. В поздней античности неоплатоника Прокла называли «иерофантом мироздания» (Marin. Procl, 19), то есть жрецом в святилище, имя которого космос. Это отнюдь не исключительная и персональная аттестация Прокла. В какой-то степени она приложима к античным мыслителям вообще и характеризует их попытки осмыслить значение философии в системе языческих мировоззренческих ценностей. Даже в период своей предельной рационализации она не отказывается от взятого на себя права сказать свое слово о «делах божественных», исстари находившихся в ведении культа. Аристотель (Met. A1 983a) с нескрываемой гордостью и достоинством называет философию — в противоположность другим дисциплинам — «божественной наукой» как по ее предмету, так и по трудности (преодолеваемой лишь богом) его постижения. Платон в «Тимее» (47a) толкует философию (имея в виду ее происхождение) как «дарованное богами благо» (αγαθον δωρηθεν εκ θεων), ни с чем из человеческих ценностей не сравнимое, а самого философа как одер-

жимого Аполлоном и его Музами пророка и учителя, через которого на земле утверждается и в делах человеческих материализуется философское знание.

Вера в особую миссию философа и его учения, открыто заявившая о себе в зрелой философской классике, восходит к досократикам (если вообще не к предфилософии: тот же Прокл, например, в своей гимнографии, как и в комментариях к платоновским диалогам, ориентируется на музыкально-пророческую теургию орфиков). Именно в их теориях концептуально оформляется древнейшее чувство имманентной антропокосмической связи, лежащей в основании разрабатываемой ими идее тождества микрокосмоса и макрокосмоса. Не приходится сомневаться, что у «первых философов» были предшественники, так или иначе предвосхитившие их мировоззренческий индивидуализм. Х.М. и Н.К. Чадвик в новаторской для своего времени работе «Происхождение литературы» показали зависимость исторически-индивидуализированных форм творчества, в частности философского, от мифопоэтической (пророческой и магической) инспирации (125, 635—60). В этом же направлении развертывалась программа Ф. Корнфорда, работавшего преимущественно с материалом греческих древностей (130, 107—26). В книге (оставшейся незаконченной) «Начало мудрости. Истоки греческой философской мысли» он исследовал феномен философской мудрости с точки зрения ее индивидуальных носителей и пришел к выводу, что философ как личностная величина не рождается на пустом месте, из одной только воли к философствованию, а является преемником (successor), точнее одним из преемников (наряду с поэтом и жрецом-предсказателем), постепенно вырождающейся синкретической фигуры пророка-поэта-мудреца (prophet-poet-sage), собирательный образ которого без особого труда реконструируется из отрывочных фольклорных и литературно-исторических свидетельств. (Наиболее популярные у греков легендарные образы, более или менее напоминающие фигуру такого типа, суть Орфей, Муссей, Эпименид, Абарис, Аристей, Бакид, Гермотим, Ферекид, Меламп. Один из них, Эпименид Критский, — вполне реальное лицо. В начале VI в. до н.э. он в качестве известного всей Элладе пророка-чудотворца очистил Афины от Килоновой смуты. В историческую жизнь он входит в своем доисторическом амплуа, в роли безраздельного носителя духовных полномочий; и в то же время он оказывается в одном мировоззренческом поле, которое мы обозначаем понятием «исторического начала философии»[1].) Наиболее вероятное время про-

---

[1] Некоторые древние авторы (Diog. L. I 40) относят его к «семи мудрецам» Эллады и, следовательно, связывают с началом философии. См. мою статью об Эпименидe (83, 17 сл.).

цветания этого типа личности — героический и постгероический (предысторический) период в эллинской истории, «когда литература достигает значительной степени развития, но пока еще транслируется в устной форме и ограничивается узким кругом сведущих в этом деле людей» (130, 90).

Конечно, в образе «первого философа» не всегда можно угадать его синкретичный прообраз. Но в некоторых случаях, например, в случае с Парменидом и Гераклитом, не говоря уже о Пифагоре и Эмпедокле, сходства и линии преемственности иератической традиции и философии напрашиваются сами собой. Эту преемственность подметили уже древние. Аристотель (fr. 191 Rose) без колебаний увидел в Пифагоре преемника полуисторических мудрецов-провидцев Эпименида, Аристея, Гермотима, Абариса и Ферекида. С появлением философа за последним закрепляется — в память о его предшественниках — почетный титул «божественного» (θεῖος) мужа. (Согласно Аристотелю, кротонцы называли Пифагора Аполлоном Гиперборейским; Эмпедокл сам себя величал богом; оттенок пророческого избранничества и автоапофеоза звучит во фрагментах Гераклита и Парменида.) Причем эпитет «божественный» прилагается не только к мыслителям религиозно-утопического склада типа Пифагора или Платона (у них «божественность» перерастает в нарицательный признак), но и к философам рационально-натуралистической, если вообще не атеистической ориентации, например, к Анаксагору (Plin. Nat. hist. II 149). В структуре мировой разумности философу отводится особое (срединное, соединительное) место, опосредующее отношения между смертными и бессмертными; «среди разумных существ одни суть боги, другие — люди, третьи — подобные Пифагору» (Arist. fr. 192. Rose).

И все же философ — принципиально новая сравнительно с доисторическим поэтом-пророком величина; на нем явственно засвидетельствована печать исторического времени. От своего синкретичного предка философ отличается условиями и целевой заданностью мышления. Первый концентрирует в себе духовный авторитет общины, опосредует ее мировоззренческий контакт с бытием, а то и просто возглавляет ее (совпадение в одном лице царя и первосвященника — типичное явление доисторических обществ). Он выступает в роли хранителя мифологического предания, организатором и блюстителем религии, получившей в науке (С.Я. Лурье) название «филономической» (61, 196—98), то есть религии, основанной на святости и безусловном приоритете общего и родового (филогенного) над личным и индивидуальным, другими словами, на сакральности родовой общности, опекаемой ее «собственным» божеством-первопредком. Природа существует здесь лишь в качестве культовой, сакрально отмеченной, но никак

не эпистемологической реальности. Наоборот, философ принадлежит к иной системе межиндивидуальных отношений. Полисная государственность предоставила индивиду тот минимум духовной и практической свободы, который явился в то же время одним из условий возможности его расхождений и конфликтов с обществом. Как реализация этой свободы возникает основанный на индивидуальной склонности и выборе «онтономический» тип религии, имеющий зачатки, как показал Ж. Фестюжьер (138, 1—19), в мифопоэтической давности. Философско-эпистемологический культ космоса и есть одно из выражений (наряду, например, с лирикой, гномикой, трагикой) духовной «онтономии».

Уместно отметить драматичность ситуации, в которой оказывается возникающее философское сознание и его носитель. С кризисом родовой формации границы старого социума безнадежно разомкнулись. Для большинства индивидов волею исторической необходимости они заново сомкнулись, но уже в рамках новой социальной общности — гражданской общины (государства). Однако философ не находит в ней удовлетворения своего общественного инстинкта и ищет иных контактов с окружением. Звенья разорванной родоплеменной связи в его представлении непомерно разрастаются, минуют полисные границы и замыкаются на космосе. В результате мироздание мыслится им в виде большого города (космополиса), а самого себя философ объявляет его первооткрывателем и гражданином (космополитом). Здесь мы сталкиваемся с любопытным явлением, когда интерес к космосу не сводится к естественнонаучному, например, астрономическому знанию. В позиции, занимаемой философом к космосу, есть нечто, из эпистемологии не вытекающее. Тем самым уже в самом начале исторического зарождения философии подтверждается та хорошо известная истина, что «проблема реальности в сущности включает в себя проблему человеческого отношения к ней, которое сразу же выводит нас из границ чистой науки» (120, 12). Не удивительно, что отношение досократовского мыслителя к космосу неизбежно отражается на его отношении к окружающему его социуму, а его космополитизм как учение о мировом гражданстве неизбежно граничит с космополитизмом как идеологическим настроением и социальной доктриной. Патриотизму гражданскому философ противопоставляет свой, космологический патриотизм. Когда Анаксагора, бросившего свое хозяйство и родину, упрекнули за равнодушие к отечеству, он ответил, указывая на небо: «мое отечество для меня далеко не безразлично» (ДК 59 А1). И это не только поза или демонстрация умственного превосходства. За всем этим стоит (даже если это так) готовность философа вести себя в соответствии с космологическим принципом, ибо космос для него —

не только объект созерцания, но и определяющее основание его воли (поведения).

Философ открывает природу тем, что выводит ее из-под эгиды культа, десакрализует ее. Суверенная разумность (регулярность и гармоничность) космического естества толкуется им как непреходящая и в своей естественности божественная истина-правда, противополагаемая им условности (νόμος) и несовершенству человеческого существования. В делах человеческих нет истины, ибо все это, согласно Архелаю, учителю Сократа, «существует не в силу естества, а всего лишь учреждено людьми» (ДК 60 А1). У людей все непрочно, будучи нарушаемым и искажаемым их снобством (οἴησις) и гордыней (ὕβρις), и только в природе, говорит Гераклит, царит гармония и «каждый день такой же, как и все остальные» (ДК 22 В 106). У людей все позволено и нет управы на беззаконие и произвол, и только в природе закон священен: солнце, говорит Гераклит (В6) «безостановочно обновляется» (ἀει νέος συνεχῶς) и тем не менее оно никогда не нарушит положенной ему меры (В 94). Мудрость, следовательно, состоит не в том, чтобы механически ссылаться на утратившее авторитет предание, а в том, полагает Гераклит (В112), чтобы эпистемологически «вслушиваясь в природу, поступать в соответствии с нею» (ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας). Строгость и постоянство природы охраняет, согласно Пармениду (ДК 28 В1), «беспощадная Правда» (Δίκη πολύποινος), которая, чтобы не дать ей погрузиться в неуправляемый Хаос, держит ее в «оковах».

Вольно или невольно философ оказывается критиком социокосмоса и, следовательно, общественно одиозной фигурой. Отсюда его конфликт с окружающей социальной средой. Изгнанничество — чуть ли не рядовой факт в судьбе «первых философов». Фактически идея космополитизма восходит к зачинателям философии. Многие из них — лишенные отечества скитальцы, путешественники, пилигримы-космополиты. Ксенофан (ДК 21 В8) не то с горечью, не то с гордостью констатирует: «шестьдесят семь лет брожу я по Элладе со своими мыслями». Если философа не изгоняют, он все равно чувствует себя инородным телом в гражданском социуме, уходит во «внутреннюю эмиграцию» и ведет затворническую жизнь (Платон неоднократно касается мотивов философского отшельничества). Его образ жизни воспринимается социальным окружением как некая аномалия, а иногда и просто как умопомешательство (ср. художественную реконструкцию судьбы Демокрита в «Истории абдеритов» Виланда). Философу остается или «смеяться», или «плакать». В сущности известные во всей Элладе «смех» Демокрита и «плач» Гераклита (плач Иеремии по-эллински) тождественны: в них зафиксирован драматизм некоммуникабельности мыслителя-одиночки, противопоставившего умоз-

рительную идеологию космически-должного реально-эмпирической (гражданской) идеологии человечески-сущего (достойного, с точки зрения философа, «осмеяния» или «оплакивания»). Иногда в мыслителе, «фисиологе», видят святотатца, посягающего на авторитет государственного благочестия (не забудем, что философ, отрицая традиционную мифологию, автоматически становится врагом официальной религии государства, в которой эта мифология находит свое последнее прибежище). В таких случаях на его слово, устное или письменное, налагается «арест». Натурфилософское сочинение Анаксагора, по сообщению Плутарха (Nic. 23), находилось под запретом афинских властей и распространялось в строжайшей тайне среди свободномыслящих интеллектуалов, поскольку «фисиологи» имели скандальную репутацию безбожников-натуралистов, дающих отставку божеству при объяснении небесных явлений. Перикловы Афины, по замечанию Э. Ренана, жили в обстановке непрекращающегося идеологического террора (79, 100 сл.). В этом замечании, по-видимому, нет преувеличения. Анаксагор, Протагор, Диоген Аполлонийский, преследуемые афинским судом за вольнодумство, едва избежали смертной казни. (По-видимому, вражда официальных властей с пифагорейцами и, в частности, разгром их ордена не в последнюю очередь мотивировались их религиозно-идеологическим нетрадиционализмом.) Специальных законов против философов еще нет (они появятся впоследствии в Риме), однако симптомы антифилософской юрисдикции уже налицо. По крайней мере в Афинском совете обсуждалось предложение Диопифа о применении к философам санкций как к государственным преступникам за то, что «они или почитают богов не по общепринятому уставу, или же толкуют все, что происходит на небе, естественнонаучным образом» (Plut. Pericl 32). Так что процесс Сократа по своим предпосылкам и мировоззренческим условиям его возможности — досократовского происхождения.

§ 4. АНТРОПО-КОСМИЧЕСКИЙ ИЗОМОРФИЗМ ДОСОКРАТИКОВ. МИКРОКОСМОС И МАКРОКОСМОС

Таким образом, идея антропо-космического параллелизма имеет солидные социомировоззренческие предпосылки. В том, что интуиция вселенского изоморфизма свойственна возникающей философии как таковой, не вызывает, по-видимому, сомнений: в той или иной модификации (от рациоморфизма до техноморфизма) она заявляет о себе почти в каждом фрагменте досократиков. Труднее реконструировать меру ее теоретического осознания, то есть степень ее умышленно-методологической применимости. Зачастую невозможно с достоверностью провести демар-

кацию между мифологическим и философским антропоморфизмом. (Критика Ксенофаном антропоморфной поэтики мифа хотя и обнаруживает достаточно глубокую пропасть между Мифом и Логосом, тем не менее бессильна против собственного, спекулятивного антропоморфизма.) По крайней мере «первые философы» или не догадываются о мифогенных истоках идеи субъектно-объектного параллелизма, или же, движимые просветительским презрением к традиционному мировоззрению, не желают их признавать (и тогда эта идея переживается в качестве внутреннего откровения философии). Однако досократика дает нам один исключительной значимости пример, по которому мы можем судить об интенсивности и границах использования «первыми философами» логики антропокосмического изоморфизма. Этот пример — атомистика Демокрита с ее ярко выраженной эпистемологической установкой. У него, как, быть может, ни у кого из досократиков, мифопоэтические интенции сознания доведены до минимума, а сама идея тождества макрокосмоса и микрокосмоса приобретает статус методологического руководства.

По мнению С.Я. Лурье, философский антропоморфизм «не является у Демокрита чем-то случайным, но представляет собой своеобразную систему» (63, 418). С этим суждением следует согласиться, хотя оно требует уточнений и комментариев. Ввиду утраты первоисточников воспроизвести эту систему в деталях не представляется возможным, но ее общие контуры, как и ее целеосмысленный характер, вполне однозначно вырисовываются на основании косвенных свидетельств, в частности из пересказов демокритовских мыслей и сочинений позднейшими авторами, а также из впечатлений, производимых этими сочинениями на древних читателей. В древности Демокрит пользовался славой замечательного писателя-стилиста, обладающего простотой, изяществом и образностью слога, причем главное, чем он достигал эффекта взаимопонимания с читателем, — метод уподобляющей аналогии: для неизвестного он подыскивал изоморфную параллель и тем самым включал это неизвестное в сферу известного и познанного. Например, образование вещей Демокрит мыслит по аналогии со словообразованием (Arist. de gener. et corr. 315 в 6); движение атомов уподобляет движению пылинок в солнечных лучах (Arist. de an. 1 2 p 404). Трудно, конечно, определить, в какой мере демокритовская игра с уподобляющими примерами совмещала в себе иллюстративно-вспомогательный и объективно-познавательный моменты. Цицерон, например, увидел в аналогике Демокрита риторический прием убеждать публику и на этом основании отнес его сочинения к разряду ораторского искусства (de orat. I, II, 49). Бесспорно только одно: Демокрит оперирует аналогиями повсеместно и «почти в гомеровском стиле»; такие аналогии доставляют

философу «большое художественное удовольствие, причем он склонен забывать, что это только аналогии» (62, 134).

Если Демокрит действительно «забывал» об условности и гносеологической фиктивности аналогии, то приходится признать, что делал он это довольно часто. Поэтому есть основание полагать, что аналогия для него принципиальная (сущностно-эпистемологическая), а не всего лишь инструментально-эвристическая процедура. Это особенно проявляется при трактовке ключевой для досократики темы субъектно-объектного параллелизма. Решение этой темы, как можно судить по имеющимся данным, выполнено Демокритом в русле не знающей соперничества аналогической методологии. Прежде всего традиция именно Демокриту приписывает введение термина «микрокосмос» (μικρός κόσμος) для обозначения человека как малого изображения вселенной. В пользу того, что антропо-космическое соответствие для Демокрита было методологически априорной предпосылкой, говорят также названия его главных и как бы в параллель друг другу написанных философских сочинений: «Великий диакосмос» и «Малый диакосмос». При этом знание о мире признается производным от знания человеком самого себя; самопознание понимается как условие возможности познания объективно существующего. Ибо человек, с точки зрения Демокрита, самый близкий от самого себя предмет познания, первое и единственное, что он знает достоверно и наиболее надежно. «Человек, — полагает Демокрит, — вот та реальность, которую все мы (прежде всего) знаем» (Sext. adv. math. УП, 265). Следовательно, по логике вещей возможен единственный путь познания: от человека к миру, от известного к неизвестному, то есть как экстраполяция (аналогическое «опрокидывание») на объективно сущее представлений человека о самом себе. Такой путь представляется естественным и разумным, ибо «если нечто совершается в живом существе, то что нам препятствует признать, что это же совершается во вселенной»[1]. Отсюда понимание самой природы и характера человеческого познания: человек во вселенной обнаруживает собственные подобия, открывает в ней идентичную себе структуру, «узнает» в ней свое увеличенное до размеров мироздания изображение.

Тема субъектно-объектного изоморфизма, как уже сказано, — общее достояние досократиков, их привычная мыслительная наклонность. Все древние «фисиологи», по сообщению Галена (de usu part. III, 10), «полагают, что живое существо есть как бы микрокосмос» (τό ξῶιον οἷον μικρόν τινα κόσμον). Для них это даже не проблема, а само собой разумеющаяся аксиома, некая культуро-

---

[1] Высказывания принадлежат Аристотелю (Phys. 252 24). О возможности их принадлежности Демокриту см. С.Я. Лурье (63, 418).

образующая установка, точнее эпистемологическое априори, создающее мировоззренческий континуум, внутри которого осуществляется концептуальная работа мысли. В системе воззрений «первых философов» особенно примечателен морфо-структурный аспект аналогической антропоморфизации бытия. Неограниченные возможности для аналогических спекуляций открывала количественная методология пифагорейцев. С их точки зрения, человека и вселенную объединяет числовая субстанция, то есть количественная форма, выступающая в их метафизике в качестве смыслообразующего (и, следовательно, порождающего любое содержание и качество) начала. Число для них — архетипный «умный первоорганизм» (100, 507), спроецированный на противоположные «плоскости» Большого и Малого миров. В сущности, оба они — репродукции предзаданного образца и воспроизводят одни и те же числовые модели. Ограничение беспредельного пределом (монадическим принципом) осуществляется по единообразной программе, независимо от того, божественная или человеческая реальность подлежит математической рационализации. Как говорит Филолай (ДК 44 В11), число не знает лицеприятия: «его сущность и мощь одинаковым образом утверждают себя (ἰσχύουσαι) как в пространстве богов и демонов, так и в человеческих делах и мыслях, во всех технических профессиях и музыке». Целое и часть сущего оказываются различными по размеру инструментами, «играющими», однако, по единой математической партитуре (кстати, для пифагорейцев и космос, и человеческая душа — равноструктурные музыкально-математические гармонии), и потому в их учении, как свидетельствует Аристотель (Metaph. A 5 985в), единые числовые модели в равной мере справедливы «как по отношению к частям и состояниям мироздания, так и по отношению к космическому порядку в целом».

Мир человеческий и мир космический для пифагорейцев аналогичны не только по внутренней сущности (математически), но и по внешней выразительности (наглядно-эстетически). В качестве модели видимого космоса у них, как правило, выступает человеческое жилище (и вообще ойкумена) или храм. Рефлекс мифопоэтического антропоморфизма здесь срабатывает наиболее отчетливо, вопреки требованию количественной методологии пифагорейцев. Греческий дом, согласно разысканиям Фюстель де Куланжа (105, 24 сл.), был построен и функционировал по центрическому принципу: жизнь в нем концентрировалась вокруг домашнего очага, служившего в то время семейным алтарем—жертвенником, на котором хозяин семьи, он же жрец-первосвященник, приносил жертвы фамильным божествам—предкам. Наряду с хозяйственно-бытовым назначением дом, следовательно, выполнял функции домашнего храма, негасимый алтарный огонь которого не только согревал его обитателей, но и символизировал непрерывность и бессмертие семейно-родового на-

чала (культ мертвых). Пифагорейцы уподобляют мироздание действующему храму или обитаемому дому. Такая аналогия, по-видимому, не была пифагорейской находкой. По крайней мере Еврипид (fr. 944 Nauck) упоминает «мудрых людей», имея в виду, возможно, Анаксагора, считавших Землю, занимающую центральное место во вселенной, очагом (ἑστία) мироздания. Но пифагорейцы категоричнее и буквальнее проводят аналогию: для космоса они ищут центральный жертвенный огонь, который обогревал бы, подобно культовому пламени греческой «домашней религии», окрестное пространство, «ограничивая» его неразумность и подчиняя мере, порядку и ритму. И они постулируют такой срединный огонь (πῦρ ἐν μέσωι), очаг в центре небесной сферы (Dox. 336). Вместе с этим Земля лишается своего космоцентрического положения: на правах рядовой планеты (ἐν τῶν ἄστρων) она вращается вокруг центрального светильника и, будучи материальным орудием времени, производит смену дня и ночи[1].

Мировой огонь — не только формальный, позиционно-пространственный центр вселенной. Он в то же время средоточие всяческой жизни, качества и смысла, самая «чтимая» (τιμιώτατη) и самая «влиятельная» (κυριωτατη) точка в мироздании. В ее описании пифагорейцы особенно мифогеничны. Филолай (ДК 44 B7) называет огненный центр мира «перворитмом» (τὸ πρᾶιον ἁρμοσθέν): по сообщению Аристотеля (fr. 204 Rose) пифагорейцы видели в нем «конструирующую активность» (δημιουργκὴν δύναμιν), дающую земле тепло и жизнь. От него как исходного пункта математической гармонизации бытия начинается возделывание Хаоса в Космос; им же поддерживаются «слаженность и мера (συνοχὴν καὶμέτρον) природы». В физическом мире он выполняет функции метафизической Монады. Подобно Единице, стоящей над четом и нечетом, вселенский огненный алтарь (βωμόν) также возвышается над бинарной природой вещей. Это подтверждает его мифопоэтическая (половая) маркировка. Мировой очаг обладает — в духе предфилософских териоморфных космогоний — гармофродитной структурой: он одновременно и женское, и мужское первобожество. Тем самым в пифагорейской космографии контаминируют, спекулятивно преобразуясь, две древнейшие мифопоэтические традиции греков: хтоническая (матрилинейная) и солярно-ураническая (патрилинейная). Как имманентная проторождающая сила (принцип необходимости) центральный огонь персонифицируется в образе хтонической богини Гестии — хранительницы домашнего очага, которую Филолай (ДК 44 A16) отождествля-

---

[1] Аристотель (de caelo B 13. 293 a18) в гипотетических фантазиях пифагорейцев, предвосхитивших гелиоцентрическую космологию, увидел всего лишь остроумную выдумку, основанную на априорных посылках. Поэтому к ним он не столько критичен, сколько ироничен, считая их ниже научной критики.

ет — опять же в духе хтонического мифотворчества — с «Матерью Богов» (μητέρα θεων). К центральному огню причастны и другие хтонические богини, например, Персефона и Рея. По свидетельству Аристотеля (fr.196 Rose), пифагорейцы именовали планеты обегающими космическую ойкумену «псами Персефоны» (κύνας τῆς περσεφόνης), а Малую и Большую Медведицы — «дланями Реи» (Ῥέας κεῖρας). В то же время вселенский алтарь олицетворяется ими в образе Зевса-Олимпийца. Здесь, утверждает Филолай (ДК 44 А16), расположено его жилище (Διός οἶκον), где он царствует и откуда управляет вселенной. Поэтому атрибутика центрального огня как правящего органа вселенной абсолютно патернитетная; согласно Аристотелю (fr. 204 Rose), центральный огонь в пифагорейской космографии — и «престол Зевса» (Διός θρόνος), и его «крепость» (πύργος), и его «сторожевой пост» (φυλακή).

Таким образом, мировой огонь одновременно и порождает мировую ойкумену (в ипостаси женского протогенезисного начала), и гармонизирует ее (в ипостаси мужского управленческого начала). Космический универсум уподобляется музыкальной картине, дирижируемой из единого центра, причем созвездие Плеяд выступает в роли космической лиры (λυρανμουσῶν), под аккомпанемент которой десять небесных сфер (сфера неподвижных звезд, Юпитер, Сатурн, Марс, Меркурий, Венера, Солнце, Луна, Земля и Антихтон) исполняют вокруг вселенского очага хороводные танцы (περὶ δὲ ὠὐὐτο χορεύειν). Кроме того, алтарный огонь космоса выполняет, по-видимому, юридически-культовую функцию: по сообщению Аристотеля (Rhet. Г11, 1412а 12) «Архит утверждал, что «жертвенник и судья суть одно» (ταὐτον εἶναι διατητὴν καὶ βωμόν), поскольку и тот и другой имеют и карательное, и защитительное назначение.

У «фисиологов» качественной ориентации аналогический параллелизм микро- и макромиров не менее интенсивен. Более того, у них мы наблюдаем стремление изнутри, онтологически-качественно восчувствовать родство человеческой и космической реальности. Для Анаксагора (ДК 59 В6) Великое и Малое — условные величины («каждая вещь одновременно и велика и мала»), причем эта условность не знает границ: микрокосмическое и макрокосмическое содержат в себе абсолютно одинаковые по количеству и качеству элементы (ἴσαιμοῖραι), так что всегда и везде «все заключается во всем» (ἐν παντὶ πάντα). Это родство индивидуального и универсального особенно характерно для мышления Гераклита с его логикой становящейся непрерывности, ломающей жесткую демаркацию целого и части, конечного и бесконечного. Количественная дискретность Большого и Малого миров снимается у него континуальностью их родогенезисной основы. Причем это тождество понимается Гераклитом не фигурально, а вполне буквально: человек через рефлексию души разомкнут на универсум и потому способен «расширяться» до бес-

предельности. Именно так, по-видимому, следует толковать уникальный для раннегреческой философии фрагмент Гераклита (ДК 22 B45): «Пределов души ты не отыщешь, в каком бы направлении ты не пошел — настолько бездонна ее сущностная основа» (ουτω βαθύν λόγον ἔχει). Кроме того, субстанциальное тождество объективно-внешнего и субъективно-внутреннего миров у Гераклита усугубляется относительным различением психического (человеческого) и физического (космического). Душа, с его точки зрения, подобная вселенной не только своей процессуальной подвижностью: ее жизнь (мыслительная способность) к тому же максимально идентифицируется с физической циркуляцией вещества, именно с процессом испарения (высушивания) влажной стихии. «Души, — говорит он, — это испаряющаяся влага» (ДК 22 B12), так что, умирая, они превращаются в воду (ДК 22 B36). Но этим же самым живет и мировая душа (τήνμέν τοῦ κόσμου ψυχήν ἀναθυμίασιν. Dox. 389). Следовательно, мировая и индивидуальная души в принципе единородны (ὁμογενῆ).

С такой же последовательностью утверждается субъектно-объектное тождество в элейском интеллектуализме, когда в качестве субъекта берется рационально-умозрительная способность индивида. Уже Гераклит (B2) объявил субъективную автономию мышления фикцией, ибо Логос как таковой безличен (ξυνος), и только обыденному сознанию все еще кажется, что оно располагает собственной разумностью (ἰόιαν φρονησιν). Точно так же Анаксагор (ДК 59 B12) отождествил наибольший и наименьший ум (νοῦς δέ πᾶσ ὅμοις ἐστὶ καί ὁμειξων καίὁ ἐλαττων). В метафизике элейцев эта тенденция получает логическое обоснование[1]. С переходом сознания на теоретический уровень человеческая субъективность вместе с множеством чувственно воспринимаемых вещей утрачивает принцип индивидуации и в сущности идентифицируется с умопостигаемой реальностью: мыслящий (гносеологический) микрокосмос отождествляется с мыслимым (онтологическим) макрокосмосом, часть «расширяется» до целого, конечное — до бесконечного, индивид — до универсума, мыслящая точка — до мыслимой окружности (вселенской сферы). Согласно Пармениду (ДК 28 B8), мысль (субъект) и предмет мысли (объект) тождественны (ταὐτόνδέστι), ибо мысль невозможна без того, на что она направлена (ἄνευ τοὐ ἐονεος ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν); как выражение общности в субъекте она неизбежно совпадает с общностью (единством) в объекте, и потому познающее и сознаваемое — не две разнокачественные природы, а всего лишь две проекции — внутренняя и внешняя — единой и неделимой мысляще-мыслимой цельности (истины).

Особую редакцию антропокосмический изоморфизм досократи-

---

[1] «Формальный» (не космогонический) момент тождества субъекта и объекта у элеатов хорошо передан А.Л. Доброхотовым (30, 6—11).

ков приобретает в случае, когда в качестве микромодели бытия берется образ динамически упорядоченной системы, например, общество (социокосмос). Здесь рудименты мифопоэтической аналогики довольно прочны и по существу повсеместны.

Продуктом самосознания досократиков явилось то, что можно назвать открытием природы в качестве предмета эпистемологического интереса (что и закрепилось в клишированном наименовании философских трактатов досократиков: περί φυσέως. Однако с этим открытием связь философии с мифологическим прошлым не упраздняется, природа не становится объектом строго научного (объективного) рассмотрения. Наряду с опытом в их концептуальные построения о мире вторгается спекулятивная, интуитивно-умозрительная доминанта, имеющая свои истоки в предфилософии, а через нее — в мифотворчестве. Об этом свидетельствует устойчивая, почти не знающая исключений, социоморфная «методология» досократиков, используемая ими при описании картины мира. Природа в их представлении еще хранит на себе угасающие признаки былой сакрализации, живет по законам и требованиям человеческого общежития, соединена с социумом гомогенной непрерывностью. Причем убеждение в ценностных основаниях природы, как верно заметил Ф. Корнфорд, постулируется «первыми философами» в качестве очевидной и неоспоримой истины, более того — самой значительной истины о мире» (128, 6). И это не должно нас удивлять, если мы внимательнее присмотримся к интуитивному восприятию природы досократиков, опережающему и определяющему характер их онтологических спекуляций.

Для досократиков природа — отнюдь не косный и безжизненный субстрат (наподобие «первой материи» Аристотеля), существующий как нечто внешнее по отношению к движущим ее силам. Гилеморфическая установка мышления им абсолютно внеположна. Природу они понимают как вещественно-живую (гилозоистическую), вегетативно-одухотворенную стихию. В их представлении она еще не утратила изначально-первобытную семантику (φύω — рождать, взращивать) и потому — наряду со смысловыми оттенками бывания, существования, объективной наличности, структурной оформленности — означает рост, рождение, произрастание, генезис, имманентную вегетацию, органическое становление. Ей не противопоказаны ни жизнь, ни разумение, ни внутренняя качественная саморазличимость. Она для них не только есть, но и живет и в своей совокупности представляет собой психосоматическое многообразие, покоящееся на единой с человеком нормативной основе. Другими словами, природа воспринимается как антропоморфно отмеченная макросреда, иновыражение человеческой сущности; поэтому ее спонтанная активность нормируется по аналогии со структурой и порядком социокосмоса.

Отсюда характернейшая антиномия возникающей философии. С одной стороны, досократики создают образ неупорядоченной беспредельности (неограниченности) бытия, открывают идею докосмической реальности, образующей непрерывный, генезисностановящийся план сущего, то есть беспредельно выступает у них как творческая и потому, безусловно, положительная величина. Она праматерь космоса и человека. К этому образу сводится так или иначе основная эпистемологическая установка «первых философов» разгадать тайну космогенеза. Кроме того, именно идея субстанциальной беспредельности демаркирует Миф и Логос в качестве непримиримых типов мировоззрения (неограниченное противоречит пластической тектонике олимпийских богов)[1]. С другой стороны, беспредельное для досократиков — отрицательное понятие, синоним дикой и враждебной человеческому опыту бессмыслицы (ἄπειρος). Поэтому они далеки от того, чтобы его поэтизировать. Наоборот, их цель — теоретически преодолеть алогизм беспредельного, ограничить его рамками разумного предела (меры) и тем самым уподобить конечному и рационально организованному социокосмосу. Ибо для них конечность (предельность) — первое условие осмысленности, познаваемости и разумности. Генезисной текучести бытия они противопоставляют его нормативное постоянство, самопроизвольной изменчивости Хаоса — структурно устойчивый Космос. У Парменида (ДК 28 В8) вещественная стихия становления тяготеет к разомкнутости бытия, к неограниченному и незнающему повторения перевоплощению; однако мировой генезис не исчерпывает полноту сущего, более того, является всего лишь видимостью, ибо имеет своим пределом (πεῖρας πύματον) нерожденный, неподвижный, всегда себе равный вселенский шар (рефлекс мифопоэтической космологии), симметричный и непременно конечный (τετελεσμένον ἐστι πάντοθεν). Его конечность подчеркивается рядом концентрических венцов, опоясывающих вселенную и предохраняющих ее от растекания. Само Бытие—Истина мифопоэтически изображается им (ДК 28 В1) в образе некоего града—жилища (ἡμέτερον δῶ) с эфирными воротами на границе Дня и Ночи и железным затвором, ключами от которого владеет градоправительница Дике — Правда. Гераклит, хотя и возводит идею становления в принцип, тем не менее ограничивает ее не менее значимым в его умозрении принципом структурности (ДК 22 В50, 51, 54, 123): «все течет» (πάντα ῥεῖ), но под текучей поверхностью сущего изначально пребывает неизменный в своей конститу-

---

[1] Логические основания этой демаркации см. Э. Кассирер /41, 199; 124, 29—60/. Культурологический анализ несовместимости «архаической космологии» и «новой космологии» (досократовской) см. §17 трактата П. Фэйерабенда «Против метода» /99, 372 сл./.

тивной деятельности Логос, невидимая и изнутри поддерживающая космос гармония (ἁρμονίη ἀφανή).

Характерно, что идея целостности (сохранения) бытия у досократиков всецело социоморфична: макрокосмос покоится на основаниях, аналогичных социальным установлениям. Гераклит (ДК 22 В114), по-видимому, первый распространяет на природу понятие закона (νομος), проводя при этом аналогию между космосом и полисом: мир в такой же мере следует велениям Логоса, «в какой государство (подчиняется) закону» (ὅκωπερ νόμωι πόλις). Перед нами, надо полагать, нечто большее, чем констатация формального сходства. Речь идет о смыслосодержательной идентификации общественных и естественных законов. Сам Гераклит утверждает, что человеческие законы «питаются» (τρέφονται) законом космическим (νόμος τοῦ θείου) и, следовательно, происходят от него. Такая зависимость возможна лишь в одном случае: если космический закон воспринимается антропологически, точнее юридически, то есть не как объективная и сама по себе осуществляющая связь явлений (закон природы в нашем понимании), а как учрежденный порядок существования, правовая законность.

В самом деле, мы не найдем у досократиков абстракции природной закономерности (необходимости), безотносительной к подчиняющимся ей разумности и свободе. Закон им известен только в одном значении: это то, что обязывает к его выполнению, что предполагает сознательно-волевое к нему отношение, то есть то, невыполнение чего квалифицируется как преступление, нарушение взятых на себя обязательств не переступать положенной меры. В полном соответствии с мифопоэтической традицией Парменид (ДК 28 В1) называет вселенский миропорядок архаическими именами «обычай» и «правда» (θέμις καὶ δίκη), то есть первобытным правом (справедливостью), стоящим на страже социокультурного космоса и препятствующим его возвращению в хаос. Противопоставление природного (φύσις) и человеческого (νόμος) не меняет смысла сказанного. Предпочтение, которое досократики оказывают природному закону (отождествляя его с божественным) продиктовано отнюдь не естественнонаучными соображениями. Природный закон выше человеческого не по существу (внутреннему требованию), а по гарантиям его надежности и выполнимости: природный закон издревен, с незапамятных времен свят и нелицеприятен, его невозможно обойти; в то время как человеческий можно нарушить, истолковать к собственной выгоде и даже отменить. Именно в этом смысл противительного суждения Филолая (В9): «по природе, а не по человеческому решению» (φύσει καὶ οὐ νόμωι).

«Первые философы» еще не в состоянии представить мировую закономерность без антропоморфных инстанций, устанавливающих законы или отвечающих за их соблюдение. Парменид в этом

отношении исключительно показателен. В центре вселенной, утверждает он (B12), тронно восседает древнейшая богиня любви и творческого созидания Афродита, Матерь Богов (аналогичная пифагорейской Гестии), которая все порождает и всем управляет (κυβερνᾶι); она же олицетворяет собой хтоническую богиню Дике—Ананке—Мойру, правовую надзирательницу и блюстительницу справедливости. Учредив мировое постоянство (законность), она связала бытие крепчайшими узами—обязательствами (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν) и держит их концы в своих руках, не позволяя бытию через рождение или смерть выйти из пределов автаркичной неподвижности. Рождение вещей, как и их исчезновение, недопустимо и немыслимо, ибо сама возможность этого контролируется владычицей—богиней, преследующей и карающей за любое нарушение рокового, то есть оберегаемого Мойрой—Судьбой, принципа сохранения бытия (θέμις). Поэтому бытие под защитой Дике—Мойры (хранительницы первобытного правопорядка) изъято из всесокрушающего потока времени, «довлеет себе и распласталось (κειται) в своей неизменности, непоколебимо пребывая в одном и том же состоянии» (B8).

В такой же степени антропологично космическое право у Гераклита. Становленческий пафос философа не совпадает с его эпистемологическим интересом, зачастую довлеет над ним. Этот пафос во многом инспирирован социальными мотивами и нравственно-правовыми переживаниями. С распадом предысторического социума Гераклит как последыш царской фамилии потерял право на трон, а вместе с ним неотделимые от тронного права первосвященнические полномочия. Он остался верен басилейскому аристократизму («Для меня один достойнейший — равновелик 10 тысячам», B49) и воспринял демократические тенденции времени как «светопреставление», как посягательство на извечный монистический порядок сущего. (Осуждая практику остракизма, Гераклит пожелал, чтобы его сограждане—эфесяне, имеющие право голоса, «удавились и оставили город младенцам за то, что они изгнали лучшего из мужей Гермодора», ДК 22 B121). Уже в древности было замечено (ДК 22 B14), что Гераклит кого-то осуждает и кому-то грозит смертным наказанием. Из контекста фрагментов видно, что причина его негодования — своевольный людской почин (ὕβρις), более опасный, чем пожар (ДК 22 B43). Люди, говорит Гераклит (B72), хотя и общаются с Логосом, этим мировым обычаем (θέμις), на деле же не понимают его и «противоречат ему» (τούτωι διαφέρονται). Но на страже Логоса всегда стоит богиня Правда — Дике. Она строго следит за регулярностью космических процессов, так что если бы Солнце отклонилось от назначенной ему траектории, Эринии, эти первобытные сопрестольницы Правды (Δίκης ἐπίκουροι), поставили бы его на место (ДК 22 B94). Человек, как и небесные тела, также подчиняется законодательному авторитету Логоса. И если люди, злоупотребляя

своей свободой, проявляют неповиновение, самоутверждаются вопреки его требованиям, то это лишь до определенного момента: Дике — Правда (ДК 22 В28) не дремлет и в назначенное время призовет к ответу и организаторов лжи, и ее свидетелей (ψευδῶν τέκτονας καί μάρτυρας). Даже огонь, физическую субстанцию мироздания, Гераклит наделяет (ДК 22 В64) судебными характеристиками. Огонь у него выполняет функцию очистительного возмездия. За пренебрежение к Правде и велениям Логоса «долженствующий прийти огонь» (τοπῦρ ἐπελθόν) будет судить космос и находящиеся в нем вещи и каждому воздаст по заслугам (καταλήψεται), ибо в конечном счете над всем господствует огневая Молния (τάδε πάντα οἰακίζει χεραυνός). Таким образом, космос Гераклита антропоморфно-нормативен. На нем, как на экране, находит спекулятивно-онтологическое изображение практика межчеловеческих отношений периода становящегося государства, а в какой-то степени и личные настроения философа, известные под именем «плача» Гераклита.

Особой оговорки заслуживает социоморфная метафорика Анаксимандра. Древние авторы (ДК 12 А9) обратили внимание на его склонность к «повышенно поэтическим оборотам» (ποιητικωτέραις οὕτως ὀνόμασιν), соблазнительным для последующих философов типа Эмпедокла (Diog. L. VII, 70). Для них эта склонность — не более чем проявление умозрительно-рапсодического темперамента философа. А между тем перед нами типичное и вместе с тем драматичное событие становящейся философии, когда рационально-объяснительный принцип миропонимания уже вытеснил антропоморфную мифопоэтику, но адекватный ему категориально-понятийный язык еще не сформировался. Поэтому мышление при построении и описании философской картины мира вынуждено пользоваться — сознательно или бессознательно — приемами преодоленной мифологии: оно уподобляет метафизическую реальность явлениям и отношениям чувственно-эмпирического опыта. Ж.П. Вернан убедительно показал (175, 190 сл.), что необычная геометрическая конфигурация вселенной Анаксимандра навеяна практикой градостроительства, архитектурного искусства и даже политической мыслью современной ему действительности. Не менее интересны и неожиданны попытки обусловить причудливую архитектонику земли и мироздания Анаксимандра традициями геометрического стиля, в частности опытом архаической технологии изготовления и раскраски ваз; так что анаксимандров космос истолковывается как «первая и самая древняя космологическая ваза» (48, 117).

Однако для историка философии, ищущего исторические корни философского знания, несравненный интерес представляет социоморфная метафорика, засвидетельствованная в космогоническом фрагменте Анаксимандра (В1). По своему архаическому звучанию, восходящему к примитивизму первобытного мироощущения, этот

фрагмент резко контрастирует с рационально-математическим симметризмом космологии Анаксимандра, как если бы его учение об устройстве мира и его учение о происхождении мира принадлежали разным авторам или эпохам. Ф. Корнфорд (128, 10) верно усмотрел в космогоническом примитивизме Анаксимандра черты, которые исследователю «представляются наиболее темными и не имеющими объяснения (gratuitous)». По-видимому, «темнота» и «необъяснимость» анаксимандровой космогонии рассеиваются в свете генезисной эволюции научно-теоретического знания, то есть как естественный и неизбежный продукт становящейся философии. В моем переводе фрагмент B1 звучит так: «Существующие вещи (ὄντα–τοῖς οὖσι) возвращаются к тем же основаниям (εἰς ταῦτα), из которых (ἐξῶν) они рождаются, в соответствии с установленным порядком (κατὰ τὸ χρεών), так как за совершенную ими несправедливость (τῆς ἀδικίας) они отвечают по правде и платят друг другу штраф (διδόναι γάρ αὐτὰ δίκην καί τίσιν ἀλλήλοις) согласно порядку времени».

Адекватное толкование фрагмента возможно, по-видимому, лишь при учете (как в случае с Гераклитом и Парменидом) его архаического мировоззренческого фона. Прежде всего следует заметить, что вещи видимого мира (ὄντα) непосредственно возникают не из Беспредельного единства (начала), как полагает Теофраст (ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι, Dox. 476) и вся последующая доксография, а из некоего ограниченного множества, на что и указывают начальные слова фрагмента (ἐξῶν)[1]. Нет сомнений, что во фрагменте речь идет о древнейших, десакрализованных с возникновением философии, четырех стихиях—качествах (огонь — теплое, воздух — холодное, вода — влажное, земля — сухое), некогда, до возникновения индивидуальных вещей, выделившихся из качественной однородности Беспредельного. Все они в своей количественной конечности равны, ибо, как резонно заметил Аристотель (Phys. Г 5.204в22), если бы какая-нибудь из них была бесконечной, она поглотила бы все остальные. Кроме того, будучи равновеликими, они находятся не в аморфном беспорядке, но структурированы по принципу противоположностей, поскольку, как передает Аристотель (Phys. A 4.187a20), согласно Анаксимандру, из Беспредельного первоначально выделяются не вещи, а «присущие ему противоположности» (ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι), то есть симметричная система элементов—качеств (аналогичная числовой парадигматике пифагорейцев, а в известном смысле и структурно-геометрической доминанте космологии самого Анаксимандра). Эта симметричная структура образует исходную модель сущего, а вместе с этим и начальную ступень мирообразования. Вещи формируются уже не в результате выделения их из «апейрона», а в

[1] Г. Дильс переводит безотносительно к количественной стороне начала (woraus ... dahin), что существенно меняет смысл фрагмента.

результате взаимосоприкосновения и смешения. Они как бы совершают экспансию в смежные регионы, тем самым нарушая их «чистый» бинарно-структурный принцип, меру их равновесного существования.

Возврат вещей к их исходной элементарной парадигме Г. Дильс (132, 1, 82) истолковывает как веление необходимости (nach der Notwendigkeit)[1]. Такое понимание не отвечает духу всего фрагмента (в особенности судебно-правовой метафорике его второй части) и заглушает архаический пласт в его смысловом составе. Вещи не по необходимости распадаются на элементы, не в силу слепой процессуальной зависимости явлений, а в соответствии с установленным порядком (κατὰ το χρεὼν)[2], ибо этого требует принцип сохранения изначального (то есть происходящего из начала-Беспредельного) порядка существования. Субстантивированное причастие τὸ χρεὼν означает буквально долженствующий порядок вещей, обязывающий к его поддержанию; пренебрегая им, отклоняясь от него — что и делают стихии, смешиваясь друг с другом и образуя вещи — они нарушают меру, гарантирующую незыблемость сущего, совершают преступление, впадают в неоплатный долг (χρεός).

Вторая часть фрагмента расширяет и обогащает правовую метафорику первой. Вещи соединяются в различных элементных комбинациях, но все они равным образом «виноваты», ибо их индивидуальное самоутверждение, их ὕβρις (наглость) влечет за собой генезисно-становленческую (асимметричную) жизнь явлений и космоса в целом (что и гарантирует их неминуемую гибель). Здесь нет «правого» и «виноватого»; здесь взаимное отступление от вселенского законодательства, круговая порука преступления. Теперь они должны, подобно мифическим воинам, выросшим из зубов дракона перед Кадмом, «перебить» друг друга. Что они и делают: по приговору Правды—Дике они расплачиваются друг перед другом наказанием и штрафом (διδοναι γάρ αὐτα δικην καί τίσιν)[3], чем и восстанавливается первоначальная справедливость симметрии и порядка.

Фрагмент завершается любопытной концовкой: осуждение вещей совершается «согласно порядку времени» (κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν). Упоминаемое здесь Время—Хронос, как и предшествующая необходимость, вряд ли означает безлично-немое и необратимое те-

---

[1] А.О. Маковельский (64, 1, 37) и Г. Церетели (92, 8) в сущности дают перевод Г. Дильса.

[2] А.В. Лебедев (49, 129): «согласно роковому предназначению»; М. Хайдеггер (145, 342): «в соответствии с обычаем» (entlang dem Brauch); Ф. Корнфорд (128, 8): «согласно предназначению» (according to that which is ordeined).

[3] А.В. Лебедев (49, 129) переводит еще метафоричнее: вещи «выплачивают правосудное возмещение неправды»; М. Хайдеггер: за совершенную гнусность (Un-Fug) вещи друг перед другом претерпевают праведный суд (Fug somit auch Kauch) (145, 342).

чение событий; вероятность этого исключает космогонический и мифопоэтический подтексты фрагмента. Есть достаточно оснований для сближения анаксимандровского Времени с мифопоэтическим образом доисторического божества Времени, тождественного или по крайней мере однопорядкового с самим Беспредельным (173, 3—13). Скорее всего Время—Хронос у Анаксимандра — решающая онтологическая инстанция, опосредующая бесформенную субстанцию Беспредельного и мир конечных вещей, нечто вроде Предела пифагорейцев, претворяющего (ограничивающего) Беспредельное в гармоническое тело космоса. Во всяком случае доксография (Dox. 559, 579) свидетельствует, что бесконечное Время Анаксимандра (ἄπειρος Αἰών) выполняет у него ограничительную функцию, заставляя миры совершать круговращательные движения (ἀνακυκλεῖσθαι). Р. Эйслер (135, 506) предположил, что Время во фрагменте Анаксимандра — философическая парафраза древнейшего (восходящего к халдейской небопоклоннической религии) образа безначального и бесконечного круговращательного бога Времени—Вечности (χρόνος— Αἰών), тождественного подвижной замкнутости Неба—Пространства. Сама попытка вскрыть под эмпирически-бытовым временем фрагмента сакрально-архаический мировоззренческий пласт в высшей степени плодотворна, и к ней, вероятно, не раз еще будут возвращаться. Однако при реконструкции этого пласта нет настоятельных и самоочевидных поводов выходить из круга эллинской культуры (119, 97 сл.)[1]. Связь античной космо-циклической идеи Времени с персидской или вавилонской астральной религией фактически не более убедительна, чем с китайской спекулятивно-мифологической традицией, в которой циклическая идеология разработана с большей, чем в Греции, тщательностью и определенностью (45, 53 сл.). Возможно, что миф о Времени—Небе (первобытном пространстве—времени), как и множество других греческих мифов, восходит к индоевропейским мифопоэтическим истокам (см. 37, 21—25), но все гипотезы и теории на этот счет не в состоянии придать порой метким и интересным параллелям достоверность культурно-исторических фактов.

С другой стороны, образ протогенезисного Хроноса—Кроноса уходит своими корнями в незапамятные слои греческого мышления и без труда реконструируется по данным героического и теогонического эпоса. Миф о Кроносе, пожирающем своих детей, — не что иное, как персонифицированный эквивалент вращающегося Времени—Неба, которое в своем циклическом движении непрерывно возвращается к своим исходным мгновениям и тем самым растворяет («пожирает») их в лоне своего кругового постоянства. В спекулятивно преобразованном виде образ первородного Времени

---

[1] Возможность иранского влияния на Анаксимандра в нашей литературе допускает А.В. Лебедев (46, 2, 52 сл.).

заявляет о себе у Ферекида и орфиков, чья зависимость от теокосмогонической традиции греков, в частности от астрально-хронотопной мифопоэтики Гесиода, не вызывает сомнений. Кроме того, вся раннегреческая натурфилософия (космогония и космология) при объяснении начального («спускового») момента космообразования неизменно — и, по-видимому, в силу невозможности мыслить иначе — обращается к процедуре, отдаленно имитирующей мифический первообраз вращающегося Времени—Неба, — к процедуре мирообразующего вихря (δινη) (123, 204—32). Во всяком случае, неуклонная тенденция возникающего теоретического мышления греков замкнуть сущее во вращающийся шар (покоящийся шар—вселенная у Парменида есть лишь особый случай все той же тенденции преодолеть линейное время и трансформировать его в циклическое), по своим мифо-генезисным предпосылкам автохтонна, даже если и допустить восточные декоративно-колористические влияния (например, у Ферекида)[1].

[1] Впрочем, еще Дж. Бернет /120, 4/ предположил микенский источник раннегреческих спекуляций типа ферикидовского.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование представляет собой попытку историко-философского осмысления начала (генезиса) древнегреческой философии. Проблематика, связанная с выявлением социокультурных и гносеогенных условий возникновения философской теории, разрабатывается в нашей литературе уже почти четверть века. Интерес к ней выделился в самостоятельную и с каждым годом расширяющуюся исследовательскую отрасль. За это время выяснены многие неявные стороны исторической генерации философии. Теоретическое антиковедение выработало определенный набор аксиоматических предпосылок и базовых оценок, соответствующих современным требованиям теории историко-философского процесса. В частности, в историко-философском сознании прочно закрепилось убеждение, что реконструировать становление философии, минуя ее дофилософские (мифологические) предпосылки, равносильно — употребляя выражение А.Н. Чанышева — строить многоэтажное «здание без фундамента» (109, 175). Кроме того, опыт изучения исторического начала философии подтвердил высказанную еще Гегелем мысль о неизменной теоретической актуальности реконструкции архаических форм философии. Оказалось, что продуктивность теоретического самопознания философии неотделима от исторически первичного опыта философского «открытия духа» (Б. Снелль). Именно этой зависимостью можно объяснить устойчивый параллелизм, существующий между историко-философскими изысканиями в области исторического начала философии и упорными попытками самой философии (в том числе и современной) распознать собственные ценностно-логические основания (начала).

Проблему исторического начала философии давно уже связывают с известной формулой «от Мифа к Логосу», введенной в категориальный аппарат антиковедения в начале нынешнего века немецкими философами И. Дерфером и В. Нестле. Благодаря своей простоте и лаконичности она прижилась как в западной, так и в советской науке об античности. Следует, однако, сказать, что эта формула не столько отвечает на вопрос о механизме перехода от мифологии к философии, сколько обостряет его. По справедливому замечанию А.С. Богомолова, эта формула «способна ввести в заблуждение, представив переход этот как линейное движение «от ... к» (10, 29). При всей вызывающей доверие сомоочевидности она страдает неопределенностью содержания, имплицирующей весьма широкий спектр ее толкований и прочтений. Она верно констатирует дискретную

последовательность конфронтирующих типов мировоззрений, фиксируя бесспорный факт смены мифологии философией в эволюции самосознания эллинов, однако она ничего не может сказать конкретного о механизме и логике исторического преобразования доисторического религиозно-мифологического комплекса в философско-теоретическую рациональность. Очерчивая формальные границы темы, она оставляет в тени (вследствие «линейности» своего буквального звучания) реальный драматизм мировоззренческой перестройки сознания при переходе греческого социума от предыстории к истории. Не случайно, что эта формула допускает различные и даже взаимообратные смысловые экспликации. Достаточно сопоставить два альтернативных понимания перехода от Мифа к Логосу.

Один из них (постпозитивистский вариант, разработанный К. Поппером) представляет собой крайнюю сциентистскую рационализацию исторического начала философии. Миф и Логос демаркируются как заведомо гетерогенные и эволюционно не связанные между собой духовные образования. Рождение философии, с этой точки зрения, не имеет переходного периода; она возникает в результате беспредпосылочной интеллектуально-критической активности «первых философов», как свободный акт их теоретического самополагания. Мифологии при этом не отводится никакой положительной роли; в процесс философского становления она допускается всего лишь как объект бескомпромиссного отрицания, так что Миф и Логос в момент возникновения последнего исключают какие бы то ни было точки соприкосновения или контаминации. Противоположная точка зрения (восходящая к Ф. Ницше, К. Иолю и нашедшая концептуальное оформление в «архаизирующей» культурологии М. Хайдеггера) также идеализирует начало философии, но уже в направлении его романтической мифологизации. Здесь, наоборот, из механизма исторического генезиса философии исключаются все мотивы и предпосылки, кроме мифологических. Начало философии в сущности оказывается продолжением мифа, его индивидуализированным раскрытием и выражением. Тем самым возникновение философии как новой сравнительно с мифом формы самосознания подменяется имманентной (из природы мифа вытекающей) философизацией мифологии. «Первые философы», с этой точки зрения, оказываются в то же время и «последними» подлинными мыслителями, ибо в них еще не умер бессознательный дух мифа и не пробудилась пришедшая вместе с софистами и Сократом (Платоном) интеллектуально-критическая рефлексия. Таким образом, в первом случае величие досократиков покоится на их отказе от мифа (последний всецело изымается из процедуры зарождения философии), во втором случае, напротив, досократовский умозрительный гений отождествляется с мифологией, понимается как еще не успевшее исчерпать себя первобытное мифотворчество.

Научное решение проблемы исторического начала философии возможно, по-видимому, лишь при условии теоретического освоения **самого перехода** от Мифа к Логосу. Реконструкция этого перехода обнаруживает синкретичный и весьма неустойчивый (транзитивно-становящийся) мировоззренческий комплекс, в котором **конечные** пункты нисходящей мифологии и **начальные** пункты восходящей философии генезисно соприкасаются. Как и при любом развитии, здесь дает о себе знать диалектика отрицания и преемственности, совмещающая в себе гносео-мировоззренческое противостояние Мифа и Логоса и их культурно-историческую преемственность. Эта диалектика находит свое выражение и подтверждение в признаваемой всеми исследователями принципиальной амбивалентности досократовского миросозерцания[1]. Критицизм «первых философов» по отношению к мифу засвидетельствован первоисточниками и образует сквозной эпистемологический мотив становящейся философии, поэтому возникновение философии вне рационалистического отрицания сю мифологии или немыслимо, или мыслимо вненаучно. Переоценка роли мифа в становлении философии сводит революцию в мышлении, произведенную ею, к более или менее буквальной рецитации мифопоэтических мыслительных образцов.

В такой же мере неисторична и недооценка мифологии при реконструкции генезиса философии. Связь «первых философов» с предшествующей мифологией также засвидетельствована первоисточниками, и отрицать эту связь невозможно, не искажая (идеализируя или модернизируя) идейно-мировоззренческий комплекс досократиков и не поощряя возникший еще в XVIII в. и не изжитый до настоящего времени культурологический миф о так называемом «греческом чуде». Отмеченная Ф. Энгельсом (1, 20, 313) «первобытная простота» греческих философов граничит и с разной степенью интенсивности переплетается с дофилософской и внефилософской ментальностью. Только генезисным соседством мифообыденного сознания можно объяснить тот характерный для начала философии (и, кстати, для первобытного анимизма) факт, что уже у протогонистов европейской философской рациональности «имеется ядро позднейших разногласий. Уже у Фалеса душа есть нечто особенное, отличное от тела» (там же, 504). Более того, присутствие традиционалистских мыслительных канонов в корпусе досократиков никак нельзя свести к бессознательно-пассивному наследственному рудименту. Существенно то, что «первые философы» зачастую осознают и понимают унаследованные миросозерцательные стандарты в качестве действенных и авторитетных. Например, разрабатываемая гречески-

---

[1] Эта амбивалентность распространяется также и на гносеологию досократиков, на их рационализм. Ср. характеристику Б. Расселом метафизического рационализма Парменида в качестве логического мистицизма (76, 41).

ми философами от Парменида до Платона концепция философско-поэтического воодушевления — всецело мифопоэтического (эпического) происхождения. Гераклит, самый нетерпимый к мифу из досократиков, хотя и провозглашает самосознание как суверенный метод философствования (ἐδιξησαμην ἐμεωυτὸν), тем не менее с искренним почтением относится к оракулу Аполлона Дельфийского, жрица которого (Сивилла) не рассуждает рационально, а «безумными устами проговаривает» (μαινομένωι στοματι φθεγγομένη) истину настоящего и будущего (ДК 22 В92)[1]. То же самое и с принципами построения досократиками философской картины мира (космографии). В их спекуляциях на темы космоса все противоречит и противостоит мифу, но противоречит и противостоит в рамках некоей интеллектуально-культурной преемственности, игнорирование которой создает искусственные и едва ли преодолимые трудности в адекватном истолковании генезиса философии и ее первоначальных форм.

При современном состоянии историко-философской науки уже невозможно сомневаться хотя бы (как минимум) в формально-схематическом родстве досократовской натурфилософии с космографическим комплексом Гомера и Гесиода. Именно в нем складывается специфическая для греческого мышления (вплоть до неоплатоников) структурно-генезисная (подвижно-устойчивая) модель космоса и не менее специфическая привычка рационально-эйдетического нормирования и описания бытия. И здесь «первые философы» не начинали с нуля, а всего лишь на новом уровне рефлексии и интеллектуальной зрелости продолжили и умозрительно рационализировали то, что было добыто всем предшествующим опытом этнокультурного и мировоззренческого развития эллинов. Рождение философии — не в большей мере «изобретение» отдельных мыслящих индивидов, чем переосмысление и «пересемантизация» (термин О.М. Фрейденберг) веками сложившихся миросозерцательных парадигм (многие специалисты считают их сложившимися уже в микенский культурно-исторический период). Эти парадигмы также эволюционируют и при переходе от одного уровня самосознания к другому (как в случае перехода от Мифа к Логосу) изменяются до неузнаваемости, но при этом сквозная и порой неявная нить преемственности между этими уровнями всегда сохраняется. Задача историка философии как раз и сводится к тому, чтобы разыскать и выявить эту преемственную непрерывность, за **катастрофической сменой** взаимоисключающих типов мировоззрений увидеть их непрерывающееся **континуально-генезисное** единство.

---

[1] В этой связи К. Маркс сравнивает самых первых греческих мудрецов с «пифиями», через которые «раскрываются элементарно-примитивные начала народной жизни» (2, 131).

С уточнением интервала (хронологического или смыслового), в котором зарождается философия, границы последнего неизменно перемещаются в зависимости от исследовательских задач, базисных оценок, аспекта рассмотрения. Из неожиданного события, каким оно может показаться на первый взгляд, происхождение философии «растягивается» в длительный промежуток с трудно уловимыми очертаниями, описание которого требует весьма осторожного оперирования оценочными категориями. В пространстве этого промежутка не легко расчленить и рядоположить Миф и Логос как самобытные и несмешанные мировоззренческие структуры. Взаимоотталкиваясь как несводимые друг к другу воззрения на мир, они в то же время (сознательно или бессознательно со стороны философов) перемежаются и контаминируют. **Зачаткам** философии в мифологии (точнее, в ее предфилософских модификациях) соответствуют **рудименты** мифологии в становящейся философии, ибо как миф **не кончается** с началом философии, так и философия **не рождается** без предфилософских предпосылок (служащих для нее почвой и условием возможности).

Когда об историческом начале философии говорят как о промежутке, напрашивается небезынтересный (и, естественно, теоретически важный) вопрос о «верхнем» пределе генезиса философии, переходя который философия «становящаяся» превращается в философию «ставшую», самоопределившуюся. В науке уже высказывалась мысль о том, что греческая философия переживает свой генезисный цикл до Аристотеля. (Примечательно, что у Аристотеля восходящая к мифу бинарная, то есть небо-земная структура космоса выражена, может быть, более четко, чем у любого из досократиков.) Я не захожу так далеко, но все же убежден (и в своем исследовании попытался это показать), что становленческий период античной философии по меньшей мере охватывает всю досократику и, следовательно, научное историко-философское освоение и оценка досократовского Логоса невозможны без его генезисного и типологического сопоставления с предшествующим ему опытом мифологического мышления.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

1. *Аристотель.* Афинская Полития. М., 1936.
2. *Аристотель.* О частях животных. М., 1937.
3. *Аристотель.* О возникновении животных. М., 1940.
4. *Аристотель.* Соч. в 4-х тт. Т. I. М., 1976.
5. *Андреев Ю.В.* К проблеме послемикенского регресса. // ВДИ, 1985.
6. *Античная* Греция. Проблемы развития полиса. Т. 1—2. М., 1983.
7. *Ауэрбах Э.* Мимесис. М., 1976.
8. *Белох Ю.* История Греции. Т. 1—2. М., 1905.
9. *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956.
10. *Богомолов А.С.* Диалектический Логос. М., 1982.
11. *Богомолов А.С.* Античная философия. Изд. МГУ, 1985.
12. *Богаевский Б.Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916.
13. *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. I—III. М., 1959—1962.
14. *Бородай Т.Ю.* Платоновский демиург — образ или категория // Античная культура и современная наука. М., 1985.

14а. *Структура и развитие науки.* М., 1978.

15. *Ван дер Варден.* Пробуждающаяся наука. М., 1959.
16. *Васильева Т.В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа // Культура и искусство античного мира. М., 1980.
17. *Вересаев В.В.* Эллинские поэты. М., 1963.
18. *Визгин В.П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982.
19. *Винкельман И.* История искусства древности. Л., 1933.
20. *Виппер Р.* История Греции в классическую эпоху. М., 1916.
21. *Вольская Н.С.* Семистика древнегреческого мифа // «Вопросы философии», 1972, № 4.
22. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
23. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. // Соч. Т. IX. М., 1932.
24. *Гердер И.Г.* Избр. соч. М.—Л., 1959.
25. *Гёте И.В.* Об искусстве. М., 1978.
26. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
27. *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.
28. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985.
29. *Давыдов Ю.Н.* Античность как предмет исторической социологии // Античная культура и современная наука. М., 1985.
30. *Доброхотов А.Д.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. Изд. МГУ, 1986.
31. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
32. *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э. Изд. ЛГУ, 1985.
33. *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. Ч. I—II. СПб., 1913.
34. *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая литература эпохи независимости. Пг., 1919.

35. *Иванов В.В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
36. *Иванов В.В.* Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов // Структура текста. М., 1980.
37. *Иванов В.В.* Античное переосмысление древневосточных мифов // Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и материалы. М., 1986.
38. *Иванов Вяч. И.* Эллинская религия страдающего бога. // «Новый путь», 1904, № 1—3.
39. *История древнего мира.* Т. I—III. М., 1983.
40. *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
41. *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.
42. *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971.
43. *Кессиди Ф.Х.* От Мифа к Логосу. М., 1972.
44. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.
45. *Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
46. *Лебедев А.В.*: τὸ ἄπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // «Вестник древней истории», 1978, № 1—2.
47. *Лебедев А.В.* Фалес и Ксенофан // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981.
48. *Лебедев А.В.* Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. М., 1980.
49. *Лебедев А.В.* Анаксимандр B1ДК: опыт истолкования // Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
50. *Лебедев А.В.* Демиург у Фалеса? // Текст: семантика и структура. М., 1983.
51. *Лебедев А.В.* Πατηρ — δημιουργος — βασιλευς // Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
51а. *Леви-Брюль.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
52. *Леви-Стросс К.* Сырое и вареное // Семистика и искусствометрия. М., 1972.
52а. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.
53. *Леонтьев П.* О поклонении Зевсу в Древней Греции. М., 1850.
54. *Липс Ю.* Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954.
54а. *Лифшиц М.* Мифология древняя и современная. М., 1980.
55. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
56. *Лосев А.Ф.* Гомер. М., 1960.
57. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
58. *Лосев А.Ф.* Гесиод и мифология // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. Т. 83, 1954 (вып. 4).
59. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977.
60. *Лукач Й.* Пути богов. К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984.
61. *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. М-Л., 1929.
62. *Лурье С.Я.* Демокрит, Эпикур, Лукреций // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М., 1947.

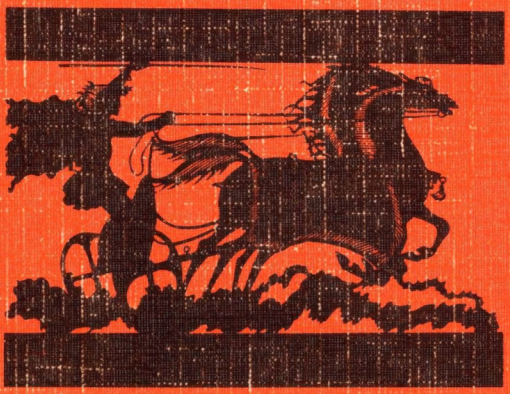
63. *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970.
64. *Маковельский А.О.* Досократики. Ч. I—III, Казань, 1914—1919.
65. *Мейерсон Э.* Тождественность и действительность. СПб., 1912.
66. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
67. *Мифы* народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.
68. *Нахов И.М.* Физиогномия или отражение способа типизации в античной литературе // Вопросы классической филологии. IX, Изд. МГУ, 1987.
69. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
70. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
71. *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
72. *Преображенский П.Ф.* В мире античных идей и образов. М., 1965.
73. *Пригожин И.* От существующего к возникающему. М., 1985.
74. *Пригожин И., Стергерс И.* Порядок из Хаоса. М., 1986.
75. *Пуанкаре А.* О науке. М., 1983.
76. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987.
77. *Ратцель Ф.* Народоведение. Т. 1—2. СПб., 1903.
78. *Рейенбах Г.* Философия пространства и времени. М., 1985.
79. *Ренан Э.* Будущее науки. Т. 2. Киев, 1902.
80. *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
81. *Рожанский И.Д.* Наука в контексте античной культуры // Наука и культура. М., 1984.
81а. *Сахарный Н.* Гомеровский эпос. М., 1976.
82. *Семенцова Э.Л.* Дионисийско-аполлонийские мироощущения в эгейском искусстве III—II тыс. до н.э. // Культура и искусство античного мира. М., 1980.
83. *Семушкин А.В.* Эпименид Критский как историко-философский факт // Историко-философский сборник. М., 1972.
84. *Семушкин А.В.* Эмпедокл. М., 1985.
85. *Семушкин А.В.* Происхождение философии как методологическая проблема // Методология научного познания и развитие современной науки. Дн-ск, 1984.
86. *Семушкин А.В.* Начало философии как методологическая проблема // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.
87. *Соколов В.В.* Об одной гносеологической проблеме // Античная культура и современная наука. М., 1985.
88. *Соколов В.В.* Европейская философия XV—XVII вв. М., 1984.
89. *Соловьев В.С.* Мифологический процесс в древнем язычестве. // Собр. соч. Т. I, СПб., б.г.
90. *Структура и развитие науки.* М., 1978.
91. *Сыма-Цянь.* «Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле» // Исторические записки. Т. IV. М., 1986.
92. *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
93. *Тахо-Годи А.А.* Структура поэтических тропов в «Илиаде» Гомера // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1972.
94. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1—2. М., 1958—1959.
95. *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // «Труды Института этнографии». Т. 51, 1959.

96. *Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод. М., 1956.
97. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
98. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
99. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
100. *Флоренский П.* Пифагоровы числа // Труды по знаковым системам. Т. V. Тарту, 1971.
101. *Флоренский П.* Иконостас // Богословские труды, № 9, 1972.
102. *Флоренский П.* Философия культа // Богословские труды, № 17, 1977.
103. *Франкфорт Г. и др.* В преддверии философии. М., 1984.
104. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
105. *Фюстель де Куланж.* Гражданская община древнего мира. СПб., 1906.
106. *Хомяков А.С.* Записки о всемирной истории. Соч., Т. V. М., 1903.
107. *Цейтен Г.* История математики в древности и в средние века. М.—Л., 1932.
108. *Цивьян Т.В.* Мотив первожертвы в основном мифе // Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.
109. *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. Изд. МГУ, 1970.
110. *Чанышев А.Н.* Начало философии. Изд. МГУ, 1982.
111. *Чанышев А.Н.* Методологические проблемы исследования истоков философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.
112. *Шеллинг.* Философия искусства. М., 1966.
112a. *Шичалина Е.Ф.* «День» в поэтике эпического времени // Античная культура и современная наука. М., 1985.
113. *Шталь И.В.* Гомер и досократики // Древнегреческая литературная критика. М., 1975.
114. *Apollodorus.* The library. Ed. by J.G. Frazer. Vol. 1—2, Cambr., 1939.
115. *Bachofen J.* Das Mutterrecht. F. a M., 1975.
116. *Beierwaltes W.* Lux intelligibis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957.
117. *Boas G.* Rationalism in Greek Philosophy. Baltimore, 1961.
118. *Boyancé P.* Le culte des Muses chez les philosophes grees. P., 1972.
119. *Burkert W.* Iranisches bei Anaximander // Rheinisches Museum CVI, 1963.
120. *Burnet J.* Greek Philosophy. Thales to Plato. Lond., 1960.
121. *Capelle W.* Die Vorsokratiker. Berlin, 1958.
122. *Caird E.* The evolution of theology in the Greek philosophers. Vol. 1., № 4, 1968.
123. *Cairns G.E.* Philosophy of History. Meeting of East and West in Cycle: Pattern Theories of History. № 4. 1962.
124. *Cassierer E.* The Philosophy of Symbolic forms. Vol. 2, Lond., 1955.
125. *Chadwick M.N., Chadwick N.K.* The Growth of Literature. Vol. 1. Cambr., 1932.
126. *Cook A.* Zeus, Cambr., 1914—1940.
127. *Copleston F.A.* History of philosophy. Vol. I. L., 1944.
128. *Cornford F.M.* From Religion to Philosophy. A study in the origin of Western speculation. № 4, 1957.
129. *Cornford F.M.* The unwritten philosophy and other essays. Cambr., 1950.
130. *Cornford F.M.* Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought. Cambr., 1952.

131. *Cornford F.M.* Mystery religions and pre-Socratic philosophy // The Cambridge Ancient History. Vol. IV, 1926.
132. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1—3, 6 Aufl. Hrg. von W. Kranz, Berlin, 1951.
133. *Dodds E.R.* Greeks and the Irrational. Boston, 1957.
134. *Drews A.* Geschichte des Monismus im Altertum. Heidelberg, 1913.
135. *Eisler R.* Weltenmantel und Himmelszeit. Münch., 1910.
136. *Eliade M.* Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Hamburg, 1958.
137. *Farrington B.* Greek science, its meaning for us. Thales to Aristotle. Harmondsworth, 1949.
138. *Festigiere A.* Personal religion among the Greeks. L.-Ang., 1954.
139. *Fritz K. von Nous.* Noein and their derivatives in Presocratic Philosophy // The Presocratics. Ed. by A. Mourelatos. N.Y., 1974.
140. *Gernet L.* Anthropologie de la grece antique. Par., 1982.
141. *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenid. Basel, 1968.
142. *Güterbock H.G.* The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myth's Oriental Forerunners of Hesiod // American Journal of Archeology, 1948, № 1.
143. *Guthrie W.K.C.* A History of Greek philosophy. Vol. 1—2. Cambr., 1962—1965.
144. *Harrison J.* Prolegomena to the study of Greek Religion. L., 1961.
145. *Heidegger M.* Holzwege Fr.a. M. 1957.
146. *Heidel W.A.* A study of the conception of nature among the Pre-Socratics // Proceedings of the Amer. Acad. of Arts and Sciences. 1910, № 45.
147. *Heidel W.A.* Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-Socratics. Ed. by A. Mourelatos., N. Y., 1974.
148. *Hoelscher U.* Paradox, simile and gnomic utterance in Heraclitus // The Pre-Socratics. Ed. by A. Mourelatos, 1974, №.4.
149. *Jaeger W.* The theology of the early Greek philosophers. Oxf. 1947.
150. *Jammer M.* Concepts of Space. Cambr., 1954.
151. *Joel K.* Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena. 1906.
152. *Kahn Ch.* Anaximander and the origin of Greek cosmology, N.Y., 1960.
153. *Kerenyi K.* Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung. Hamburg, 1958.
154. *Kern O.* Die Religion der Griechen. Bd. 1—2. Berl., 1926.
155. *Kirk G.S., Raven J., Schofield M.* The Presocratics Philosophers, Cambr., 1983.
156. *Kirk G.S.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambr., 1970.
157. *Leinfellner W.* Die Entstehung der Theorie. Münch., 1966.
158. *Linforth J.* Telestic madness in Plato // Univ. of Calif. public classical philology, 1946, vol. 13, № 6.
159. *Linforth J.* The corybantic rites in Plato // Univ. of Calif. public classical philology, 1946, vol. 13, № 5.
160. *Linforth J.* The Arts of Orpheus. Univ. of Calif. press. 1941.
161. *Lloyd A.H.* A study in the logic of the early Greek philosophy: pluralism // Philosophical Review, 1901, № 10.

161a. *Lloyd G.* Magic, reason and experience. Studies in the origin and development of Greek science. Cambr., 1979.
162. *Lloyd G.* Popper versus Kirk: a controversy in the interpretation of Greek science // British Journal for the Philosophy of Science, 1967, XVIII.
163. *Marcel G.* Pour une sagisse tragique et son au-delá. P., 1968.
164. *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stutt., 1942.
165. *Nietzsche F.* Die Philosophy im tragischen Zeitalter der Griechen // Werke, Bd. 10, Lpz., 1898.
166. *Nilsson M.* The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. Luna, 1950.
167. *Otto W.* Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht. Humburg, 1963.
168. *Otto W.* Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion. Hamburg, 1958.
169. *Popper K.* Back to Presocratics. // Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1, Ed. by D. Furley and R. Allen. Lond., 1970.
170. *Rohde E.* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 1—2, Lpz., 1903.
171. *Sambursky S.* The physical world of the Greeks, N.Y., 1964.
172. *Schadewaldt W.* Die Anfänge der Philosophie bei der Griechen. F.A.M. 1978.
173. *Sinnige Th.* Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato. Assen, 1968.
174. *Snell B.* The discovery of the mind. The Greek Origins of European Thought. Cambr., 1953.
175. *Vernant J.-P.* Myth and thought among the Greeks. Lond., 1983.
175a. *Vernant J.-P.* Myth and Society in ancient Greece. N.Y., 1980.
176. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1, Tübingen, 1920.
177. *West M.* The cosmology of «Hippocrates». De Hebdomadibus // The Classical Quarterly. Vol. 21(2), 1971.
178. *Whorff B.* Language, Thought and Reality. Cambr., 1956.
178a. *Wilamowitz-Maellendorf U.* Die καθαρμοί des Empedokles // Kleine Schriften. Bd. 1—2, Berlin, 1935.
179. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. 1, Hälf. 1—2. Her. von W. Nestle. Lpz., 1920.

БЕСПЛАТНО



ИНСТИТУТ
«ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО»